LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MEDERSA DE TLEMCEN.

PRÉFACE.

Avant de contribuer pour une part notable à la constitution des règles juridiques et religieuses dont l'ensemble forme le droit musulman (*ʿilm forouʿ el-fiqh*), les traditions sont logiquement la matière de toute une série d'études[1].

[1] Les traditions n'ont pas toutes pour objet des prescriptions juridiques (voir l'indication de leurs différents objets par Seyyid Ahmed Khan Behadur *ap.* Hughes, *Dict. of Islam*, 622). Mais les auteurs musulmans reconnaissent que l'aptitude du ḥadîts à fournir des règles de *fiqh* constitue sa principale utilité. Pour justifier la haute valeur attribuée aux traditions, Nawawi allègue en première ligne qu'elles sont la plus riche des sources de la loi musulmane وعلى السنن مدار اكثر الاحكام الفقهية (*Naw. sur Moslim*, I, p. 5, l. 22).

Dans la science des principes constitutifs du droit (*ʿilm oçoul el-fiqh*), leur aptitude à fournir des arguments juridiques est reconnue; leur place à côté des autres éléments générateurs de la loi : Coran, Ijmâʿ, etc., est déterminée et leur valeur, par rapport à ces éléments, mesurée.

La science même des traditions (*ʿilm el-ḥadîts*) comporte, suivant une division du méthodologiste Ibn el-Akfâni deux groupes distincts d'études. En premier lieu, on peut se borner à recueillir des traditions, à les fixer dans sa mémoire ou par écrit, à les rapporter le plus exactement possible. De ceux auxquels suffit ce rôle de récepteurs et de transmetteurs, on dit qu'ils étudient le ḥadîts *riwâyatan* « au simple point de vue du récit[1] ». C'est grâce à eux que la rédaction de la masse des ḥadîts dans les grands recueils classiques a été possible et aux premiers siècles de l'islam on ne leur marchande pas la considération[2]. Mais, aux âges suivants, leur utilité ayant notablement diminué, on en est arrivé à tenir l'étude des ḥadîts *riwâyatan* pour une besogne un

[1] C'est dans son ouvrage intitulé *Irchâd el-Qâcid* (traité sur la classification et l'objet des sciences musulmanes) que Chams ed-din Moḥammed b. el-Akfâni es-Sakhawi († 749) pose cette distinction (*Tadrîb er-râwi*, 3, l. 21 et suiv.).

[2] Le fait que Bokhari au *Kitâb el-ʿilm* s'occupe en première ligne de la transmission du ḥadîts, permettra d'apprécier l'importance attribuée à la *riwâya* au IIIe siècle. — Pour mériter le nom de savant, il faut à cette époque rapporter des ḥadîts (*Ṭab. ḥoff.* VII, 21); ceux qui rapportent le ḥadîts doivent être considérés comme successeurs du Prophète (Goldziher, *Z. Litt. d. Ueberlieferungswesen*, in *Z. D. M. G.*, L. 482, note 3).

peu futile et médiocrement relevée; les auteurs lui dénient toute valeur scientifique et la jugent bonne tout au plus pour ceux qui ont du temps à perdre[1]. Dans tous les cas, le fait d'avoir recueilli beaucoup de traditions ne saurait donner droit, à lui seul, au titre de *moḥaddits*[2]; le nom de *râwi* convient seul à ces modestes collectionneurs, et Soyouti ne craint pas de leur appliquer la comparaison coranique de l'âne chargé de livres[3]. — A l'étude du ḥadîts *riwâyatan*, Ibn el-Akfâni oppose son étude *dirâyatan* « au point de vue d'une connaissance raisonnée » et sous ce

[1] Cf. *Tadrib er-râwi*, p. 5, l. 2, 16 et suiv.

[2] L'exacte compréhension du terme *moḥaddits* paraît, de tout temps, avoir été assez mal fixée; d'une longue controverse rapportée par Soyouti (*Tadrib*, 5, 6, 7 *passim*), il semble cependant nettement ressortir que la connaissance de la critique du ḥadîts est indispensable à un *moḥaddits* digne de ce nom. (comp. *Jazari*, ap. SALISBURY : *Journ. of Amer. Orient. Soc.*, VII, 62, l. 31). Par contre, le *moḥaddits* peut très bien ignorer les conséquences juridiques des traditions (*fiqh el-ḥadîts*); et de fait, il est à noter que les termes *moḥaddits* et *faqih* sont fréquemment opposés l'un à l'autre. — Le *ḥâfith* occupe un rang supérieur à celui du *moḥaddits*. Quoique à l'origine les deux termes aient été considérés comme synonymes (*Tadrib*, 6, l. 6), il est reçu à l'époque classique que le *ḥâfith* doit joindre à la connaissance de la critique du ḥadîts la connaissance par cœur (*ḥifthan*) d'un grand nombre de traditions, texte et isnâd (*Tad.*, 7, l. 23, 24). Comp. GOLDZIHER, *Z. Litt. d. Ueberlieferungswesen*, in *Z.D.M.G.*, L, 477, note 3. — Sur les singuliers efforts de mémoire qu'on se croit en droit d'exiger, dans les temps modernes, d'un individu réputé *ḥâfith*, voir un curieux exemple ap. *Journal asiatique*, série IX, t. XIV, p. 345. — Sur quelques autres termes qui désignent différents degrés dans la science du ḥadîts : *ḥâ'iṭ*, *ḥojja*, etc., voir *Dict. of Tech. Terms*, p. 27, et Salisbury, *loc. cit.*

[3] Cf. *Tadrib*, 3, l. 5.

terme, il groupe l'examen et la solution des questions suivantes : fin exacte de la transmission du ḥadîts, valeur des différents procédés par lesquels s'opère cette transmission, classification et appréciation des variétés de ḥadîts, qualités requises chez ceux qui les rapportent, fixation de la terminologie usitée en ces matières, etc. [1]. Cette connaissance du ḥadîts *dirâyatan* à l'inverse de la précédente est tenue en haute estime par les auteurs musulmans. On la désigne encore sous le nom ambitieux de *oçoul el-ḥadîts* (principes du ḥadîts[2]), et de fait, elle ne constitue rien moins qu'une véritable critique des traditions. Elle a fourni la matière de nombreux écrits spéciaux qui sous les noms de *Oçoul el-ḥadîts*, *Moçṭalaḥ el-ḥadîts* (technologie du ḥadîts), le plus fréquemment de *ʿOloum el-ḥadîts* (science du ḥadîts), témoignent de l'importance attribuée à ces matières et du zèle qu'on apporta à les étudier. — Il convient d'ajouter

[1] Cette opposition de *dirâyatan* et de *riwâyatan* se retrouve dans d'autres ordres de connaissances, notamment dans les sciences du Coran (cf. *Itqân*, 10, l. 19). — Un auteur moderne Moḥammed Amin El-Chirwâni († 1036), dans ses *Fawâïd el-Khaqanyya* assigne à cette distinction un autre sens; l'étude du ḥadîts *riwâyatan* comprend d'après lui, tout ce qui est relatif à la transmission des traditions, y compris les règles de la critique du ḥadîts; l'étude *dirâyatan* se réduit à la connaissance du commentaire (H. Kh., III, 23; Salisbury, *Journ. of Amer. Orient. Soc.*, VII, 61).

[2] Cf. Kh., I, 331, et *Dict. of Techn. Terms*, p. 27. — L'opposition de la *Riwâya* à la *Dirâya*, le mépris où l'on tient la première, l'estime que l'on fait de la seconde, est marquée par ce dicton encore courant dans les écoles de l'Afrique du Nord : همة العلماء الدراية وهمة السفهاء الرواية (Delphin, *Fas, son Université*, p. 78).

que les auteurs musulmans rattachent encore aux *sciences du ḥadîts* un certain nombre de connaissances étrangères à la critique des traditions et dont Ibn el-Akfâni n'a pas fait mention : tout d'abord l'indication de certaines règles de conduite, de certains préceptes de convenance recommandés aux professeurs de traditions et à leurs élèves; cette étude aurait sa place marquée dans la copieuse littérature des livres d'*Adab*, devoirs de morale et de civilité professionnelle (Adab el-kâtib, Adab el-qâri, Adab el-motaʿallim, etc.); en second lieu, la connaissance des principes et des solutions applicables aux contradictions de ḥadîts (mokhtalif el-ḥadîts, jamʿ, naskh), qui relèverait plutôt, comme l'ont remarqué certains auteurs, du *fiqh* et des *Oçoul el-fiqh*[1]; enfin l'explication des mots rares contenus dans le ḥadîts, ce qui n'est, à tout prendre, qu'une branche de la lexicologie arabe. D'une façon générale, l'on peut dire que le nom de *ʿOloum el-ḥadîts*, désigne la théorie et la méthode des opérations successives auxquelles doit être soumise toute tradition avant que, déterminée quant à sa valeur, sa portée, son exacte signification, elle puisse servir à l'élaboration d'un principe juridique.

La partie capitale de ces « ʿoloum » reste la critique même du ḥadîts, avec le classement et la dénomination des différentes sortes de traditions, que, conséquemment à elle, on a distinguées. Elle porte

[1] Cf. H. Kh., III, p. 26.

exclusivement sur l'appui (*isnâd*) c'est-à-dire sur la chaîne des personnages qui ont assuré la transmission du ḥadîts. Le texte même de la tradition (*matn*) n'a prêté qu'à de rares distinctions dépourvues de portée critique[1]. L'isnâd est apprécié à un double point de vue : 1° au point de vue de la valeur des personnages qui le composent, de la confiance méritée par leurs informations; 2° au point de vue de sa valeur intrinsèque, en tant qu'il garantit une transmission régulière et ininterrompue du ḥadîts rapporté[2].

L'appréciation des personnages de l'isnâd semble chronologiquement être apparue la première[3]. L'orthodoxie musulmane ressentit le besoin d'une critique de ce genre à l'époque où, d'une part, la recherche des traditions du Prophète acquit une haute importance et où, de l'autre, on put craindre, des hétérodoxes, la fabrication de ḥadîts tendancieux, c'est-à-dire vers le milieu du IIe siècle[4]. Déjà un propos d'Ibn Sirîn († 110), qui appartenait à une génération antérieure, paraît attribuer la naissance de cette critique à la défiance qu'inspirèrent aux pieux musulmans les récits des schismatiques : « On ne songeait point autrefois, aurait-il dit, à s'enqué-

[1] Sur l'histoire et le sens exact du mot *matn*, cf. GOLDZIHER, *Moh. Studien*, II, 6 et suiv.

[2] Comp. GOLDZIHER, *op. laud.*, chap. IV, § III, *pass.*

[3] Dans son article *Ursprung und Bedeutung der Tabakat* (*Z.D.M.G.*, XXIII, 594-614), Loth a assigné sans motifs bien probants une marche inverse au développement de la critique du ḥadîts.

[4] Cf. *Moh. Studien*, II, 141.

rir des personnages de l'isnâd; mais lorsque survinrent les séditions (séditions des Kharidjites, des Alides, etc.) on commença de dire à ceux qui rapportaient des ḥadîts : nommez-nous vos autorités. Et de fait, il faudra examiner si les râwis sont orthodoxes ou hétérodoxes (*ahl el-bidaʿ*) : on acceptera les récits des premiers et on rejettera ceux des seconds [1]. » Moslim rapporte encore d'un certain nombre de contemporains d'Ibn Sirîn, Tawous b. Kisân († 106), Saʿd b. Ibrahim († 125), Younis b. ʿObaïd († 140) des déclarations qui montrent qu'à leur époque l'usage s'établit de ne pas accepter indifféremment les récits de tous les informateurs [2]. A la fin du IIe siècle le contrôle sévère des personnages de l'isnâd est une pratique courante parmi les traditionnistes, comme en témoignent divers propos attribués aux pieux ʿAbd Allah b. el-Mobârak († 181)[3]. — Dans cette critique de la valeur des râwis, on peut distinguer une partie théorique et une partie appliquée. La première est la *Maʿrifa el-jarḥ wa et-taʿdîl* (étude de l'*improbation* et de l'*approbation*). Elle a pour objet de déterminer les qualités qu'on doit exiger des râwis pour accepter leurs récits, et les défauts qui rendent leurs informations suspectes et rejetables. La seconde, sous le nom de *Maʿrifa rijâl el-*

[1] Cf. NAW. sur MOSL. I, 112.

[2] *Id.* 112, 113, 142 et suiv. Comp. *Termidsi*, II, 332 et suiv. Choʿba b. el-Ḥajjaj († 160) aurait le premier dans l'Iraq introduit l'habitude d'examiner soigneusement les autorités des isnâds (*Ṭab. Ḥoff.* V, 28; Naw. *Tahdsib*, 316, l. 6)

[3] Cf. NAW. sur MOSL., I, 117, et suiv.

ḥadîts (étude des *hommes* du ḥadîts), comporte la connaissance particulière et nominative des rapporteurs de traditions, et leur classification en autorités fortes (*tsiqât*) et autorités faibles (*dhoʿafa, matroukoun*). Logiquement, l'élaboration de la première partie aurait dû précéder celle de la seconde. Chronologiquement, il n'est guère vraisemblable qu'il en ait été ainsi et les efforts de la critique naissante des râwis durent aboutir à de simples appréciations isolées sur la valeur de tel et tel personnage. Un système embryonnaire de règles guida peut-être les premiers critiques dans ces appréciations; mais ce furent surtout leurs opinions individuelles plus ou moins capricieuses, leur goût personnel (*ed-dsaouq*)[1] qui jouèrent en l'espèce un rôle prépondérant. Déterminer les conditions générales de l'admissibilité des récits, dégager de la masse des *approbations* et des *improbations* particulières, la théorie classique du *jarḥ* et du *taʿdîl* devait être l'œuvre d'un âge légèrement postérieur et plus réfléchi[2]. On peut présumer que cette systématisation s'accomplit à l'instar et sous l'influence d'une théorie juridique fort voisine, celle de l'appréciation du témoignage judiciaire. Les étroits rapports des deux questions, que de nombreux auteurs ont signalés, furent entrevus de bonne heure[3] : l'imam El-Chafeʿî, qui parait s'être

[1] Cf. *Moh. Studien*, II, 152.

[2] Comp. LOTH, *Z.D.M.G.*, XXIII, 607, 608.

[3] Cf. NAW. sur MOSL. I, 82 et *infra* : *Taqrib*, vingt-troisième branche, notes.

occupé du *jarḥ* et du *taʿdîl*, signale certaines causes d'improbation sans y distinguer entre les témoins judiciaires et les râwis[1]. Les traditionnistes mirent ici à contribution pour l'élaboration de leur œuvre, l'œuvre plus avancée des jurisconsultes. Dans tous les cas, si l'on attribue déjà à certains personnages de la deuxième génération musulmane des appréciations isolées sur la valeur des râwis, on ne signale pas d'œuvre théorique sur le *jarḥ* et le *taʿdîl*, antérieure à la fin du IIe siècle. Le premier qui aurait composé un écrit sur la matière aurait été Yahya b. el-Qaṭṭân (+ 198)[2]. — La *Maʿrifa rijâl el-ḥadîts* a donné naissance à une abondante littérature de traités spéciaux qu'on peut considérer comme une branche de la biographie musulmane. Elle était en pleine floraison à l'époque où furent colligés les grands recueils de traditions. De la plupart des auteurs canoniques et des autres maîtres de la science du ḥadîts, on rapporte qu'ils composèrent des « livres des autorités faibles », des « livres des râwis », etc. Le *Kitâb-ed-dhoʿafa* d'En-Nisaï est l'une des plus réputées de ces nombreuses productions. Moslim, d'autre part,

[1] Cf. *Tadrib*, 119, l. 16.

[2] Cf. H. KH., II, 591. Le savant Yaḥya b. Moʿîn (+ 233) est également réputé l'un de ceux auxquels la science du *jarḥ* et du *taʿdîl* doit le plus (Cf. DE GOEJE, *Beschr. ein. Hsch.* « *Abou Obaïds Gharib elḥadits* », in *Z.D.M.G.*, XVIII, 783; — *Ṭabaq.*, VI, 65); au Ve siècle Ibn Hîroun (+ 498) méritait d'être nommé le Yahya b. Moʿîn de son époque, à cause de son équité à manier le *Jarḥ* et le *Taʿdîl* (*Ṭabaq.*, XV, 2). — Abou Moshir (+ 218) passe aussi pour avoir fondé cette science en Syrie (*Ṭabaq.*, VII, 62).

nous offre dans les *Moqaddimât* de son *Çaḥîḥ* de fort intéressants échantillons de sa compétence dans la connaissance des « hommes du ḥadîts ». Il avait également composé un *Kitâb ed-dhoʿafa*[1]. Au reste, la rédaction des grands recueils classiques de traditions donna à cet ordre d'études une impulsion nouvelle, et à côté des traités sur la « *maʿrifa rijâl el-ḥadîts* » en général, il apparut aux âges suivants des ouvrages spécialement consacrés aux autorités des deux *Çaḥîḥ*, des six livres canoniques, etc. Enfin, pour être exact, il convient d'ajouter que la classification nominative des râwis d'après leur valeur ne constitue pas à elle seule toute la « *maʿrifa er-rijâl* ». On rattache encore à cette discipline un certain nombre d'études où les rapporteurs de traditions sont considérés autrement qu'au point de vue exclusif de leur valeur : tantôt on les classe d'après les générations, les provinces auxquelles ils appartiennent; tantôt on détermine leur identité qu'une multiplicité de dénominations eut laissée douteuse; tantôt enfin l'on s'applique à fixer les dates de leur naissance et de leur décès[2]. Cette dernière branche de la *maʿrifa er-rijâl* doit être rattachée non plus à la critique de la valeur des râwis, mais à celle de l'isnâd lui-même au point de vue de

[1] Cf. Sur la littérature de la *Maʿrifa er-rijâl*, H. Kh. I, 287 et suiv. La *maʿrifa er-rijâl* donne au VIIIe siècle son ouvrage classique par excellence le *Mizân el iʿtidâl* de Dsahabi († 748).

[2] Sur l'origine et le développement de la littérature des *Ṭabaqât* (classes) et des *Tawârikh* (listes chronologiques de traditionnistes) cf. Loth, *Z.D.M.G.*, XXIII, 593-614, et *Das Classenbuch des Ibn Saʿd*, Leipzig, 1869.

la liaison. Un exemple montrera quel précieux auxiliaire elle est pour cette critique : dans un isnâd deux rawis sont cités comme rapportant l'un de l'autre; le rapprochement des dates de leur naissance et de leur mort permettra seul de vérifier s'ils ont pu se rencontrer, transmettre l'un de l'autre, et si, par suite, l'enchaînement des autorités offert par l'isnâd n'est pas une simple apparence[1]. Dans certains isnâds, par contre, une transmission contraire à l'ordre habituel des choses pourrait faire croire à première vue à un défaut d'enchaînement : un père par exemple, y est cité comme rapportant d'après son fils, un vieillard comme rapportant d'après un jeune homme; or ces anomalies correspondent pour un certain nombre de cas à l'exacte réalité. Il est intéressant de connaître ces cas et d'en dresser la liste. Une branche de la *mʿarifa er-rijâl* y est consacrée qu'il faut rattacher à la critique de l'isnâd au point de vue de sa liaison[2]. — Au fond, au point de vue d'une méthode rigoureuse, la *maʿrifa er-rijâl* ne saurait guère être considérée comme une branche des *Oçoul el-ḥadîts*. La théorie du *jarḥ* et du *taʿdîl*, qui contient quelques prescriptions générales, peut seule prétendre à cet honneur. Quant à la *maʿrifa er-rijâl*, elle relève essentiellement, comme nous l'avons dit plus haut de la biographie; et si précieux auxiliaire qu'elle soit de la critique du ḥadîts, elle n'en fait

[1] Cf. *Moh. Studien*, II, 144.

[2] Cf. infra, *Taqrîb* (quarante et unième et quarante-quatrième branches).

néanmoins pas proprement partie. Nawawi, dans un passage de son commentaire à Moslim semble avoir entrevue cette nuance; il cite la connaissance des hommes du ḥadîts, comme une de celles indispensables aux traditionnistes, sur la même ligne que le droit, les *Oçoul*, la lexicographie, etc.[1].

Il semble que la critique des « hommes du ḥadîts » était déjà à l'ordre du jour, qu'on ne songeait pas encore à soumettre l'isnâd en lui-même au point de vue de sa liaison, à un examen rigoureux. Cette deuxième partie de la critique du ḥadîts ne naquit qu'après la première. La deuxième génération musulmane, s'il faut en croire le propos d'Ibn Sirîn cité plus haut, sentit déjà la nécessité de contrôler la valeur des râwis; mais par contre, au témoignage des auteurs musulmans, la généralité des *suivants* et même des *suivants de suivants* admit sans hésitation l'autorité des ḥadîts *morsal*[2]; et il faut entendre ici ce mot, non pas dans l'acception restreinte qui a triomphé dans la terminologie classique, mais dans le sens large de « ḥadîts offrant dans son isnâd quelque interruption ». Moslim rapporte, il est vrai, de ʿAbd Allah b. el-Mobârak un propos qui marque la répugnance de ce pieux personnage à accepter ces ḥadîts[3]. Mais à considérer la pratique des plus grands contemporains d'Ibn el-Mobârak, on peut croire que, dans l'espace compris entre les années 120 et 180,

[1] Nawawi sur Moslim, I, p. 31, l. 19 et 23.
[2] Cf. *Tadrib* 67, l. 7 et suiv.
[3] Cf. Nawawi sur Moslim, I, 118, l. 9.

de tels scrupules restèrent exceptionnels : Malik ne se fit point faute d'emplir son Mowaṭṭa de ḥadîts *morsal*[1]; et les deux Sofyân, pour couper court aux objections possibles des émules d'Ibn el-Mobârak, n'hésitaient pas à dissimuler le défaut d'enchaînement des isnâds à l'aide de la fraude connue sous le nom de *tadlîs;* ils conservaient ainsi à des ḥadits *morsal* la haute valeur qu'ils leur attribuaient eux-mêmes[2]. El-Chafeʿï, s'il faut en croire Ibn ʿAbd el-Barr, fut le premier qui se prononça catégoriquement pour le rejet du ḥadîts *morsal*[3]. Le grand imam, en qui l'on s'accorde à reconnaître le fondateur des *Oçoul el-fiqh*[4], fut aussi sur plus d'un point le fondateur des *Oçoul el-ḥadîts :* on a vu plus haut qu'il s'occupa de la question du *jarḥ* et du *taʿdîl;* d'autre part, la détermination des règles suivant lesquelles les traditions contradictoires se concilient ou s'abrogent, est en grande partie son œuvre; enfin en rejetant les traditions *morsal*, il traça la voie que suivit, à l'époque classique des sciences du ḥadîts, la critique intrinsèque de l'isnâd. Après lui l'enchaînement rigoureux des râwis fut une condition primordiale de la valeur des ḥadîts. Toutefois, on peut croire que le principe posé par El-Chafeʿï, heurta très fortement la pratique admise par ses contemporains, en constatant

[1] Cf. *Moh. Stud.*, II, 218.

[2] Cf. Ibn Khaldoun, *Moq.* 263, l. 4; et *infra*, le *Taqrîb*, douzième branche.

[3] Cf. *Tadrîb*, 67, *loc. cit.*

[4] Cf. *Tahdsib el-Asmaʾ*, p. 92.

que lui-même, dans la suite, y apporta quelques tempéraments. Notamment une proscription formelle des traditions *morsal* devait sembler trop rigoureuse lorsqu'elles émanaient d'autorités respectées. Sur ce point El-Chafe'ï fit une concession, et reconnut que, malgré leur défaut de liaison, les ḥadîts *morsal* provenant du savant Sa'id b. el-Mosayyab gardaient de la valeur. Cette exception isolée a provoqué, dans la suite, de la part des exégètes de El-Chafe'ï différentes explications[1].

Les progrès de la classification des traditions, l'enrichissement du vocabulaire spécial qu'elle nécessitait marchèrent naturellement de pair avec le développement de la critique du ḥadîts. Cependant, même à l'époque classique des *'Oloum el-ḥadîts*, c'est-à-dire du ve au viiie siècle, la signification précise de certains termes fort usités resta soumise à la controverse. Généralement d'accord sur la valeur de telle ou telle variété de ḥadîts, les auteurs continuèrent à discuter sur la dénomination qu'il convenait de lui appliquer. A l'époque de El-Chafe'ï, de l'aveu même des auteurs musulmans, la technologie des traditions (*Içṭilâḥ el-ḥadîts*) n'était pas encore fixée. Cet imam, par exemple, ne faisait pas trop la distinction du ḥadîts *çaḥîḥ* et du ḥadits *ḥasan;* il confondait le *monqaṭi'* et le *maqṭou';* il entendait le terme *morsal* dans un sens autre que celui qui a fini

[1] Cf. *Waraqât*, 146 et *infra :* le *Taqrîb*, neuvième branche.

par triompher chez les technologistes classiques [1]. Il avait souci non pas de fonder une exacte terminologie des traditions, mais de discerner parmi elles, celles qui pouvaient fournir de bons arguments juridiques. Lorsque plus tard l'*Içtilâḥ el-ḥadîts* eut été constitué en discipline spéciale, et qu'il fut devenu entre les mains de spécialistes une branche importante de la « Science des traditions », ce furent les jurisconsultes qui héritèrent de la terminologie simple et imprécise du grand jurisconsulte, père de la critique du ḥadîts. En effet sur la valeur de telle ou telle dénomination, des divergences notables séparent assez souvent les *foqaha* et les *oçoulioun*, des *moḥadditsoun*. On en pourra trouver dans ce qui suit plus d'un exemple. A l'époque de la rédaction des grands recueils canoniques, si la critique des traditions est constituée dans ses traits essentiels, il s'en faut encore, semble-t-il, qu'elle ait atteint la subtilité de distinctions, la richesse de terminologie que nous feront connaître les traités classiques d'*Oçoul el-ḥadîts*. Cependant Moslim, dans les Moqaddimât de son *Çaḥîḥ* fait montre d'un vocabulaire technique assez étendu; il indique même explicitement le sens qu'il donne à *monkar*, et laisse entendre celui qu'il donne à *morsal* [2]. Les appréciations dont Termidsi

[1] Cf. *Tadrib*, p. 65, l. 23 استعمل الشافعى المقطوع فى المنقطع الا... ان الشافعى استعمل ذلك قبل استقرار الاصطلاح كما قال فى بعض الاحاديث حسن وهو على شرط الشَيْخين

[2] Cf. NAWAWI sur MOSLIM, I, 77 et 170, 171.

fait suivre chaque ḥadîts qu'il rapporte, contiennent le germe d'une véritable classification des variétés de traditions, rudimentaire il est vrai; de plus il offre cet avantage de donner à la fin de son Jâmiʿ la clé de sa terminologie[1]. C'est à lui, suivant Nawawi, qu'il faut attribuer le mérite d'avoir fait connaître « le ḥadîts ḥasan » et d'avoir donné de ce terme une définition au moins partielle[2]. Le vocabulaire technique d'Abou Dawoud également est assez abondant, et il paraîtrait qu'il aurait fourni l'explication des principaux termes par lui employés dans la *Risâla* dont il accompagna l'envoi de son livre aux savants de Médine; cette explication nous a été conservée et on la trouvera plus loin[3]. Mais c'est, semble-t-il, à la génération de critiques et de commentateurs qui prirent pour objet d'étude les ḥadîts des grands recueils canoniques, que la classification, la terminologie des traditions doivent leurs plus grands progrès. Un commentateur d'Abou Dawoud, El-Khaṭṭâbî († 388) aurait posé le premier la distinction des trois classes fondamentales du ḥadîts : *Çaḥîḥ*, *ḥasan*, *dhaʿîf*[4]. Un critique des deux *Çaḥîḥ*, Ed-Daraqoṭni († 385) précise les caractères du défaut d'enchaînement dans l'isnâd connu sous le nom de *taʿlîq*, et donne le premier au ḥadîts qui en est atteint le nom de *moʿallaq*[5]. Mais dans cette génération qui

[1] Cf. Termidsi, II, 340.
[2] Cf. *infra*, le *Taqrîb*, deuxième branche.
[3] Cf. *infra*, ibid.
[4] Cf. Nawawi sur Moslim, I, 39, l. 31 et suiv.
[5] Cf. *ibid.*, 24, l. 16.

prit pour objet de son étude la masse des ḥadîts contenus aux grands recueils canoniques, le plus grand nom est celui du ḥâfith Moḥammed b. ʿAbd Allah el-Ḥâkim en-Nisâbouri, surnommé Ibn el-Bayyʿ († 405). Il s'appliqua à mettre en lumière le *charṭ es-Çaḥîḥaïn*, c'est-à-dire les conditions auxquelles, sans les formuler expressément, Bokhari et Moslim avaient subordonné la validité des ḥadîts[1]. Dans ses principaux ouvrages, le *Modkhil ila el-Iklîl*, le *Modkhil ila es-Çaḥîḥ*, le *Mostadrak ʿala es-Çaḥîḥaïn*, il fournit une étude du ḥadîts *çaḥîḥ* dont quelques points furent contestés dans la suite, mais qui ne fut dépassée ni en subtilité, ni en précision. Il aborda également nombre d'autres questions relatives à la critique, à la classification, à la terminologie des traditions, et y affirma sa compétence.

Avec El-Ḥâkim, les *Oçoul el-ḥadîts*, sont parvenues à un point de développement où elles peuvent se constituer en connaissance autocéphale. Elles ont leur objet nettement délimité, leurs règles, leur terminologie. Abstraction faite des traités spéciaux sur les *hommes du ḥadîts* par exemple, et le *jarḥ wa et-taʿdîl*, les écrits d'El-Ḥâkim passent généralement pour avoir inauguré la longue série des ouvrages consacrés aux sciences du ḥadîts[2]. On ne cite guère

[1] Cf. *infra*, le *Taqrib*, première branche (Remarque IV, notes). La classification des diverses sous-variétés du ḥadîts *Çaḥîḥ* d'après El-Ḥâkim est exposée tout au long par Nawawi dans son commentaire à Moslim, I, 40, 41, 42.

[2] Cf. IBN KHALDOUN, *Prolég.* (traduction), II, 468.

avant eux qu'un traité du cadi El-Ḥasan'b. ʿAbd er-Raḥmân er-Ramhormozi († 360) intitulé : *El-moḥaddits el fâçil baïn er-râwi wa'l-wâʿi*, et sur lequel on n'a pas, que je sache, de renseignements très précis[1]. Il semble même que ce soit à El-Ḥâkim qu'il faille rapporter l'ordonnance traditionnelle des ouvrages classiques d'*Oçoul el ḥadîts;* il distinguait dans la matière cinquante-cinq *naouʿ* (branches)[2]. Le nombre s'en est accru, mais la division en *naouʿ*, de la science du ḥadîts, est demeurée le plan invariable des principaux traités. Nous en reparlerons plus loin. Nous n'avons nullement l'intention de donner ici une bibliographie plus ou moins complète des innombrables ouvrages consacrés aux *ʿOloum el-ḥadîts*, d'autant plus que, sur ce point, le beau répertoire dressé par M. Ahlwardt dans son Catalogue des manuscrits arabes de Berlin (II, 1-42) ne pourra guère, semble-t-il, être dépassé. Ce remarquable travail suffit amplement à édifier sur l'abondance de cette littérature technique. Nous nous contenterons ici de mentionner dans cette longue série, quelques ouvrages particulièrement importants au point de vue de la traduction que nous avons entreprise.

Après El-Ḥâkim, le premier grand nom qu'on rencontre dans la littérature des sciences du ḥadîts est celui d'Abou Bakr Aḥmed b. ʿAli b. Tsabit el-Khatîb el-Baghdadi († 463), l'auteur du *Tarikh Baghdâd.*

[1] Cf. Ibn Ḥajar. *Nokhba el-fikr*, page 1; Qastal sur Bokhari, I, p. 7.

[2] Cf. Ḥ. Kh., IV, 249.

Il fut le ḥâfith de l'Orient à son époque, comme Ibn ʿAbd el-Barr el-Qortobi, mort à la même date, fut le ḥâfith de l'Occident[1]. Il n'y a guère de point dans la science du ḥadîts, suivant le chaïkh-el islam Ibn Ḥajar auquel El-Khatîb n'ait consacré un traité spécial[2]. De fait la longue liste de ses ouvrages mentionnés au dictionnaire bibliographique d'Ḥajji Khalfa témoigne de son activité et de sa fécondité d'écrivain. Ses ouvrages les plus célèbres sur les « Sciences du ḥadîts » sont : son traité d'ensemble *El-Kifâya fi maʿrifa oçoul er-riwâya*[3], est ses deux traités spéciaux *Taqyîd elʿilm*, et *El-Kitâb el-Jâmiʿ li adâb el-chaïkh wa es-sâmiʿ*. Abou Bakr b. en-Noqta († 629) caractérise en ces termes la valeur de l'œuvre d'El-Khatîb : « Tous les gens justes reconnaîtront que les traditionnistes postérieurs durent mettre à contribution les écrits de cet auteur[4]. » — Au VIe siècle, on ne trouve guère à mentionner comme ouvrages généraux sur les *Oçoul el-ḥadîts* que l'*Ilmaʿ fi dhabṭ er-riwâya wa taqyîd es-samâʿ* du cadi ʿIyâdh b. Mouça († 544) et le livre d'Abou Ḥafs ʿOmar el-Miândji († vers 580) intitulé *Mâ lâ iasaʿ el-moḥaddits jahlouhou*[5]. En revanche, dans la catégorie des

[1] IBN KHALL. I, 38, l. 12.

[2] *Nokhba*, loc. cit.

[3] Cf. la description de cet important ouvrage *ap.* AHLWARDT, II, n° 1034.

[4] Cf. *Tadrib*, 9, l. 17 : كل من انصف علم ان المحدثين بعده عيال على كتبه ; sur l'expression عيال على comp. *Ṭabaq.*, V, 8 et 12.

[5] Cf. QASTAL, *loc. cit.*, et une description de l'Ilmâʿ *ap.* AHLWARDT, II, n° 1036.

IMPRIMERIE NATIONALE.

traités spéciaux à tel ou tel point, il faut signaler, entre plusieurs autres, trois productions fort importantes : les ouvrages d'Aboul Fadhl Moḥammed b. Ṭâhir el-Moqaddaci(+ 507) et d'Abou Bakr ʿOtsman el-Ḥâzimi (+ 584) sur les *Chorouṭ* (règles de critique) des auteurs des grands recueils canoniques, et celui d'Aboul Faradj ʿAbd er-Raḥman ibn el-Jaouzi (+ 597) sur les traditions fabriquées de toutes pièces, qui a pour titre : *El-maoudhouʿat el-kobra.* — Le VIIe siècle vit apparaître l'ouvrage le plus important de cette copieuse littérature, le traité d'*Oçoul el-ḥadîts*, classique entre tous. Il a pour auteur le ḥâfith Taqi ed-dîn Abou ʿAmr ʿOtsman ibn es-Çalâḥ el-Chahrzori (+ 643) et est connu sous des dénominations diverses : « *ʿOloum* » ou « *Oçoul* » ou même « *Fonoun el ḥadîts* ». La générosité de princes éclairés venait de fonder pour l'enseignement de la science des traditions, constituée en discipline indépendante, des écoles spéciales : la *Madrasa Kamilyya* au Caire (622), la *Madrasa Nouryya* à Damas (569) et plus tard dans la même ville la *Madrasa Achrafyya* (626)[1]. Ibn es-Çalâḥ eut l'honneur d'inaugurer l'enseignement dans cette dernière école; et c'est à l'usage des *ṭolba* de l'*Achrafyya* qu'il composa ses *ʿOloum el-ḥadîts*. « Il rangea en ordre les matières qu'il voulait traiter, dit Ibn Ḥajar, et dicta l'ouvrage morceau par morceau. Ayant soigneusement étudié les monographies

[1] Cf. WÜSTENFELD, *Die Academien der Araber*, p. 69 et suiv., 85 et suiv.; GOLDZIHER, *Moh. Studien*, II, 187.



d'El-Khatîb el-Baghdadi, il rassembla leurs dispositions fragmentaires, y ajouta des choses fort utiles extraites de divers ouvrages, et du tout, composa un livre où l'on trouve réuni ce qui est séparé chez les autres[1]. » Le nombre imposant des commentaires, abrégés, remaniements en vers et en prose auxquels l'ouvrage d'Ibn es-Çalâḥ a fourni matière dans la suite atteste la vogue considérable dont il a joui. On trouvera les titres des principaux d'entre eux dans Ḥajji Khalfa IV, p. 129, dans le *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Kön. Biblioth. zu Berlin*, II, p. 6-12, 16-18, et dans une note de M. Goldziher, *Moham. Studien*, II, 187, note 5. De cette nombreuse postérité, nous ne citerons ici que le *Taqrîb wa et-taïsîr* de Nawawi, dont la traduction est l'objet même du présent travail, la *Khilâça* d'El-Ḥoçaïn eṭ-Ṭayyibi († 743), largement utilisée par les auteurs du Dict. of Technichal Terms, et l'*Alfyya*, poème didactique de Zaïn ed-din el-ʿIraqi, qui, de l'aveu même de l'auteur, n'est qu'un remaniement abrégé de l'œuvre d'Ibn es-Çalâḥ[2]. L'ordonnance des *ʿOloum el-ḥadîts*, soigneusement reproduite par les principaux abréviateurs, est à la fois fort simple et fort peu satisfaisante. Il n'y faut chercher ni un plan d'ensemble vraiment digne de ce nom, ni même une marche un peu méthodique du connu à l'inconnu. L'ouvrage est divisé en soixante-cinq *naouʿ* (branches) dont chacun est consacré à l'étude de quel-

[1] Cf. *Nokhba*, p. 2.
[2] Cf. AHLWARDT, II, n° 1071.

que point spécial des *ʿOloum el ḥadits*[1]. La répartition des matières entre les différents *naouʿ* est déterminée par un choix de pur caprice et entièrement dépourvue de méthode. C'est ainsi que chacune des nombreuses variétés et sous-variétés de traditions a l'honneur d'être étudiée dans un *naouʿ* distinct, aussi bien et sur la même ligne que l'ensemble des règles du *jarḥ* et du *taʿdil*, les modes réguliers de transmission du ḥadîts etc.

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est, semble-t-il, à El-Ḥâkim qu'il faut faire remonter la responsabilité de cette disposition fragmentaire et défectueuse des traités classiques d'*Oçoul el-ḥadîts*. L'éparpillement des diverses questions dans les monographies d'El-Khatîb el-Baghdadi n'y est pas étranger non plus : Ibn es-Çalâḥ, a-t-on dit, en réunit les dispositions éparses, dans un ouvrage unique; mais en réunissant il juxtaposa et ne fondit pas. Il est curieux de connaître la valeur de cette division traditionnelle des *Oçoul el-ḥadîts*, dans l'esprit de certains auteurs : « La science du ḥadîts, a dit Abou Bakr el-Ḥâzimi, comprend un grand nombre de *naouʿ* (branches) et chaque *naouʿ* constitue une *science indépendante* (ʿilm mostaqill) qu'une vie humaine ne suffirait point à approfondir[2]. » Cette étrange conception est au reste parfaitement conforme à l'esprit discursif de ce qu'on est convenu d'appeler « les sciences musulmanes ».

[1] Cf. Ḥ. Kh., IV, p. 249.

[2] Cf. *Tadrib*, p. 9, l. 30, 31: علم الحديث يشتمل على انواع كثيرة تبلغ مائة كل نوع منها علم مستقل لو انفق الطالب فيه عمره لما ادرك نهايته

On la retrouve dans d'autres ordres de connaissance, le droit par exemple. Le *fiqh* se réduit sur la plupart des points, à une série de prescriptions particulières, isolées, que ne relie aucune idée d'ensemble; et il n'est pas rare que les professionnels tirent vanité de cet émiettement de leur science. Dans l'Afrique du Nord, c'est un dicton courant parmi les *Foqaha*, et personnellement nous l'avons souvent entendu répéter, que ce qui fait la difficulté, mais aussi le prix du *fiqh* c'est que chaque question s'y trouve indépendante de toutes les autres. Ajoutons, qu'en opposition avec le singulier propos d'Abou Bakr el-Ḥâzimi, on est heureux de rencontrer sous la plume d'Ibn Ḥajar cette appréciation critique de l'œuvre d'Ibn es-Çalâḥ: « L'auteur des *ʿOloum el-ḥadîts* n'a point donné à son œuvre une ordonnance appropriée au sujet : il aurait dû traiter à part ce qui est relatif au texte (*matn*) des traditions, à part aussi ce qui est relatif à l'isnâd, puis ce qui concerne à la fois le texte et l'isnâd, ce qui est particulier aux modes de transmission du ḥadîts, et également ce qui est particulier aux qualités des râwis »; et Ibn Ḥajar cherche à excuser en ces termes le défaut de méthode d'Ibn es-Çalâḥ : « Rassemblant en un format maniable les questions traitées séparément dans divers ouvrages fort étendus sur cette belle science, il a pensé que la grosse affaire était de mettre rapidement son traité à la disposition de ceux qui voulaient étudier la matière, bien plutôt que de tarder jusqu'au moment où, par une étude minutieuse et complète, il aurait donné au sujet

une ordonnance parfaitement adéquate[1]. » L'importance attribuée aux sciences du ḥadîts dans l'enseignement des académies musulmanes se manifeste clairement à la fin du VIIe siècle par l'apparition d'un *memento* scolaire, destiné à être appris par cœur et à fixer dans la tête des étudiants la terminologie des traditions. A cette époque pour la première fois, semble-t-il, les *ʿOloum el-hadîts* connurent la gloire de posséder un guide-âne. C'est un petit poème de sujet amoureux, désigné d'ordinaire par ses deux premiers mots, *gharâmi Çaḥîḥ*, et qui a pour auteur Aḥmed b. Faraḥ el-Ichbili († 699). Dépourvu de toute prétention doctrinale, il offre le simple avantage de contenir en 20 vers les principaux termes du Moçṭalaḥ el-ḥadîts. Il jouit aujourd'hui encore en pays musulman d'une vogue considérable, et a été souvent commenté. Le plus célèbre de ses commentaires est celui de ʿIzz ed-dîn Abou ʿAbd Allah Moḥammed ibn Jemâʿa († 816); il a été publié, traduit et annoté par M. Risch. Dans les productions postérieures nous nous contenterons de citer pour mémoire le *Kitâb el-Iqtirâḥ fi bayân el-Içṭilâḥ* d'Aboul Fatḥ Mohammed b. Daqîq el-ʿId († 702) et la *Tadskira el-ʿOlama fi*

[1] Cf. *Tadrîb*, p. 9, l. 23 et suiv. قال ابن حجر الا ان ابن الصلاح لم يحصل ترتيبه على الوضع المناسب بان يذكر ما يتعلق بالمتن وحده وما يتعلق بالسند وحده الخ...... لانه جمع متفرقات هذا الفن من كتب مطوّلة فى هذا الحجم اللطيف وراى ان تحصيله والقاه الى طالبيه اهم من تاخير ذلك الى ان تحصل العناية التامة بحسن ترتيبه; Comp. H. Kh., 251, 252.

oçoul el-ḥadîts de Mohammed Ibn el-Jazari[1] (+833); et nous parlerons plus longuement du traité d'Ibn Ḥajar intitulé *Nokhba el-fikr*. Le chaïkh-el-islam, Cadi des Cadis du Caire, Chibâb ed-dîn Aboul Fadhl Aḥmed ibn Ḥajar el-ʿAsqalani (+ 852), un des plus grands savants du IXe siècle, fit de la connaissance des traditions *riwâyatan* et *dirâyatan* l'objet d'une étude spéciale. Il est l'auteur du commentaire de Bokhari le plus complet qui soit connu. Dans la *mʿarifa rijâl el-ḥadîts*, il affirma sa compétence par la composition d'un *Tahdsîb*, recueil de biographies, et surtout de sa célèbre *Içâba fi asmâ es-çaḥâba*. Enfin, indépendamment de nombreux traités sur des points spéciaux, les *Oçoul el-ḥadîts* lui sont redevables de deux ouvrages d'ensemble : *En-Nokât ʿala Ibn es-Çalâḥ*, remaniement des *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ avec son supplément, *El-Ifçâḥ bitakmîl en Nokât*[2], et un traité original, la *Nokhba el fikr*. Parmi ses nombreux ouvrages, la *Nokhba*, suivant Es-Sakhawi, était un des seuls auxquels Ibn Ḥajar reconnût quelque mérite[3]; il y composa lui-même un commentaire, la *Nozha en-nathr*, en se justifiant par le propos habituel aux auteurs musulmans qui glosent leurs propres œuvres, à savoir « que le maître d'une

[1] Voir la description de ces deux ouvrages *ap.* AHLWARDT, II, nos 1063 et 1085.

[2] Cf. H. Kh., IV, 250, et AHLWARDT, II, 1037.

[3] Extrait du *Dhaou' el-lâmiʿ fi Aʿyân el-qarn et-tâsiʿ*, de Chams ed-dîn Moḥammed es-Sakhawi (+ 902), cité dans une notice biographique sur Ibn Ḥajar en tête du tome I du *Fatḥ el-Bâri*.

maison est le mieux instruit de ce qui s'y trouve[1] ». La *Nokhba* a été dans la suite l'objet d'autres commentaires et surcommentaires en grand nombre[2]. Le plan adopté par Ibn Ḥajar est beaucoup plus méthodique que celui d'Ibn es-Çalâḥ et de ses abréviateurs. La distribution des matières dans son ouvrage découle d'une division large et vraiment satisfaisante des ḥadîts en *acceptables* (maqboul) et *inacceptables* (mardoud); il énumère les différentes causes qui rendent les traditions *inacceptables* et par ce moyen passe en revue les principales sous-variétés de ḥadîts. Il étudie ensuite quelques distinctions dans le texte et dans l'isnâd qui, universellement admises, n'ont point cependant sur la valeur des traditions une influence décisive, et termine en traitant dans un appendice quelques points relatifs à la *maʿrifa er-rijâl* et aux règles de validité du *jarḥ* et du *taʿdîl*. La *Nokhba* et son commentaire ont été largement utilisés pour l'annotation du présent travail. La composition de traités d'*Oçoul* et de *Moçṭalaḥ el-ḥadîts* ne s'est pas ralentie dans les temps modernes; la seule production que nous y citerons, non pas tant à cause de sa valeur qui est médiocre, que de la célébrité qu'elle a obtenue, est la *Baïqounyya*. C'est un petit traité fort élémentaire, en 34 vers du mètre *radjaz*, attribué à un certain *Tah b. Moḥammed el-Baïqouni* (florissait vers 1060). Uniquement consacré à la

[1] Cf. *Nokhba*, III. l. 4, 5 لان صاحب البيت ادرى بما فيه

[2] Cf. sur les commentaires, les remaniements en vers et en prose de la *Nokhba*, Ahlwardt, II, nos 1088-1115.

technologie du ḥadîts, il énumère et explique sommairement trente-cinq termes environ. La *Baïqounyya* accompagnée de ses commentaires est aujourd'hui le texte classique de « *Sciences du ḥadîts* » à la mosquée el-Azhar[1] et dans les Médersas algériennes.

Le titre complet du traité d'Oçoul el-ḥadîts dont nous donnons aujourd'hui la traduction est *Et-taqrîb wa et-taïsîr lima'rifa sonan elbachir en-nadsîr*. Il est dû au fameux docteur chafé'ite Moḥi ed-dîn Abou Zakaria Yaḥya b. Charaf ed-dîn en-Nawawi († 676). Suivant la propre déclaration de l'auteur, le *Taqrîb* n'est que l'abrégé d'un autre de ses ouvrages, l'*Irchâd el-ḥadîts*, abrégé lui-même des *'Oloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ. Nous renvoyons pour tout renseignement biographique sur Nawawi, à la notice que Wüstenfeld a consacrée à sa vie et à ses œuvres[2]. Qu'il nous suffise de rappeler ici qu'il était passé maître dans la connaissance des sciences du ḥadîts, qu'il nous a laissé le meilleur commentaire du *Çaḥîḥ* de Moslim, et qu'il occupa une chaire, tout comme Ibn es-Çalâḥ, à la *Madrasa achrafyya*. Le *Taqrîb* a été commenté par divers auteurs, par Zaïn ed-dîn el-'Iraqi († 806), par Borhân ed-dîn Ibrahim el-Qabaqibi († 850), par Chams ed-dîn Moḥammed es-Sakhawi († 902)[3]. Enfin le célèbre Jalâl ed-dîn es-Soyouti

[1] Nous devons ce renseignement à l'obligeance de Si el-Ḥajj Moḥammed ben Yamina, professeur de littérature arabe à la Médersa de Tlemcen, qui est un ancien élève de la mosquée El-Azhar.

[2] *Ueber das Leben und die Schriften des Scheich Abou Zakariya Yahya en-Nawawi*, Göttingen, 1849.

[3] Cf. Ahlwardt, II, nos 1042-1043.

(† 911) lui a consacré deux ouvrages, un supplément *at-Tadsnîb fi ez-zawâïd ʿala et-Taqrîb*, et un commentaire, *Tadrîb er-râwi fi charḥ Taqrîb en-Nawawi.* La compétence personnelle de Soyouti en matière d'*Oçoul el-ḥadîts* s'est affirmée par la composition de divers traités spéciaux et d'un ouvrage d'ensemble versifié, *El-Alfyya.* Le *Tadrîb*, suivant la propre déclaration de Soyouti, a l'ambition d'être un commentaire non seulement au *Taqrîb* de Nawawi, mais à l'ouvrage d'Ibn es-Çalâḥ, et aux principaux des autres traités classiques[1]. *In fine*, il contient l'énumération de vingt-huit *naouʿ*, en supplément aux soixante-cinq, que Nawawi, comme son modèle Ibn es-Çalâḥ, s'est borné à étudier.

Le *Tadrîb* a été imprimé au Caire en 1307 de l'hégire (1890). C'est sur le texte du *Taqrîb* contenu dans cette édition, que la présente traduction a été entreprise.

Sprenger, qui utilisa le *Taqrîb* pour son travail *Ueber das Traditionswesen bei den Arabern*, avait formé le projet d'en donner une traduction, annotée à l'aide des *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ, de l'*Alfyya* d'El-ʿIraqi, et d'autres ouvrages. En 1856 cette traduction était fort avancée et le maître exprimait l'intention de la faire paraître à bref délai[2]. Mais par la suite, il ne donna pas, que nous sachions, d'exécution à ce projet et à plusieurs reprises dans ses écrits

[1] Cf. *Tadrîb* 3, l. 18 et 19.

[2] Cf. *Z.D.M.G.*, X, 1856, p. 17, et *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1856, p. 54.

postérieurs, il semble faire allusion à un abandon définitif de ce travail, pour lequel son entourage musulman manifesta un médiocre enthousiasme[1].

Il ne m'a pas échappé que, dans l'intérêt du présent travail, une comparaison minutieuse du modèle les *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ, avec l'abrégé le *Taqrîb*, s'imposait en première ligne. Il existe des manuscrits du premier ouvrage à Londres, à Saint-Pétersbourg, au Caire et à Tunis[2]. Éloigné des bibliothèques d'Europe, j'avais cru pouvoir obtenir communication du manuscrit de Tunis, dont aucune mer ne me sépare. La chose n'a malheureusement pas été possible. Un haut fonctionnaire de l'enseignement français en Tunisie auquel j'avais eu recours à ce sujet par le bienveillant intermédiaire de M. le Recteur de l'Académie d'Alger m'a fait répondre que cette faveur était incompatible avec les règlements des bibliothèques tunisiennes. Il ajoutait qu'au reste « l'ouvrage d'Ibn es-Çalâḥ n'offrait aucun intérêt spécial ». Regrettant pour moi la non-communication du manuscrit, qu'il me soit permis de regretter pour lui cette appréciation faite un peu à la légère. Par bonheur, le commentaire de Soyouti note avec soin les divergences qui sur certains points séparent Nawawi de son modèle; je me suis efforcé de tenir, dans

[1] Cf. *Mohammed*, III, LXXXIX, et *Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime*, in *Z.D.M.G.*, XXXII, 12.

[2] Cf. British Museum, nos 1597-1598. — Bibl. de l'Université de Saint-Pétersbourg, n° 120. — *Fihrist* de la Bibl. Khédiv. n° 854. — *Fihrist* de la Bibl. Sadiqyya (Tunis), n° 1367.

l'annotation le plus grand compte de ces indications. L'introduction de Nawawi à son commentaire sur Moslim contient également d'importantes citations des *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ et du commentaire de cet auteur sur Moslim. Enfin Sprenger qui put comparer le *Taqrîb* et les *ʿOloum el-ḥadîts*, a constaté que généralement ils concordaient[1].

Le présent travail ne contient une traduction intégrale du *Taqrîb* que jusqu'à la XXXIXe *branche* des « Sciences du ḥadîts ». La fin de l'ouvrage est consacrée à l'énumération des diverses branches de la « maʿrifâ rijâl el-ḥadîts » et nous aurions cru abuser de l'hospitalité du Journal asiatique en donnant de cette partie autre chose qu'une adaptation. Au reste, ce procédé ne nous paraît point offrir de gros inconvénient : car d'une part Nawawi n'a point la prétention d'offrir dans le *Taqrîb* une exposition complète de la « connaissance des hommes du ḥadîts » que de nombreux ouvrages spéciaux n'ont pas épuisée. Il désire simplement donner une idée de cette science, et les longues listes de personnages qu'il cite ne sont nullement limitatives; elles n'ont que la valeur d'exemples. D'autre part, nous n'aurions guère fait pour toute cette partie que de transcrire en caractères latins une quantité de noms propres. Toutes les transcriptions sont médiocres; nous préférons de beaucoup renvoyer au texte arabe lui-même.

Il me reste à exprimer ma vive reconnaissance à

[1] Cf. *Mohammed,* loc. cit., note.

mes maîtres de l'École des langues orientales vivantes et à M. le directeur de l'École des lettres d'Alger qui m'ont guidé de leurs conseils, et fourni dans ce travail plusieurs indications essentielles. C'est un devoir dont je m'acquitte ici avec bonheur.

Les références de l'annotation sont données d'après les éditions suivantes :

TAD. *Tadrîb er-râwi fi charḥ Taqrîb en-Nawawi.* Le Caire, 1307 H.

NOKH. *Nokhba el-fikr wa nozha en-nathr,* publ. par *Nassau Lees.* Calcutta, 1862.

BAÏQ. Commentaire de Moḥammed ez-Zorqani avec glose de 'Atyya el-Ajhouari sur la *Baïqounyya.* Le Caire, 1310 H.

RISCH. *Commentar des 'Izz ed-din Abu 'Abd Allah über « gharami saḥiḥ ».* Leyde, 1885.

WARAQ. *Waraqât* de l'Imam El-Ḥaramaïn Aboul Ma'âli avec comm. de Mohammed el-Haṭṭab et glose de Mohammed et-Tounisi. Tunis, 1310 H.

TAB. *Kitâb Ṭabaqât el-ḥoffath* d'Abou 'Abd Allah ed-Dsahabi, publié par Wüstenfeld. Göttingue, 1833.

BOKH. *Çaḥîḥ* de Bokhari dans les 3 volumes parus de l'édit. Krehl. Leyde, 1864.

QASTAL. *Irchâd es-sâri* sur le *Çaḥîḥ* de Bokhari, 10 volumes. Boulac, 1304 H.

FATH. *Fatḥ el-Bâri* sur le *Çaḥîḥ* de Bokhari, comm. d'Ibn Ḥajar el-Asqalani. 13 volumes dont un de *Moqaddimât.* Boulac, 1301 H.

NAW. Comm. de Nawawi sur Moslim en marge de Qastalani. Boulac, 1304 H.

TERM. *Jâmi'* d'Et-Termidsi; 2 volumes: Boulac, 1292 H.

MOW. *Mowaṭṭa* de Malik, avec comm. de ez-Zorqani. 4 volumes. Le Caire, 1310 H.

A. Daw. *Sonan* d'Abou Dawoud en marge de Zorqanî sur le Mowaṭṭa. Le Caire, 1310 H.

Itqan. *Itqan* de Soyouti, édit. de la Bibl. Indica. Calcutta.

To'r. Les *Tarifât* de Jorjâni, édit. Flügel, Leipzig, 1845.

H. Kh. *Lexicon bibliographicon* d'Ḥajji Khalfa, édit. Flügel.

I. Khald. *Moqaddimât* d'Ibn Khaldoun, édition de Boulaq.

Dict. *Dictionary of the technichal terms in the sciences of the Musulmans.* Calcutta, 1862.

Khalîl. *Mokhtaçar* de Sidi Khalil publié par les soins de la Société asiatique. Paris, 1883.

Kharchi. Comm. de Kharchi sur Khalil avec glose d'El-'Adawi. 5 volumes. Le Caire, 1307 H.

Tahds. *Tahdsîb el-asma'* de Nawawi publié par Wüstenfeld. Göttingue, 1842.

Ahlwardt. *Verzeichniss der arab. Handschr. der Kön. Bibl. zu Berlin.* IIter Band. Berlin, 1889.

M. St. *Mohammedanische Studien* du prof. I. Goldziher. 2 volumes. Halle, 1889-90.

Salisb. *Contributions from original sources to our knowledge of the science of muslim tradition,* du prof. E. Salisbury, dans *Journ. of the American. Oriental Society,* VII, 1862, p. 60-142.

(*La suite au prochain cahier.*)

LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MEDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

MISE À LA PORTÉE DE TOUS ET FACILITATION DE LA CONNAISSANCE DES *SONNA* DUES À L'ANNONCIATEUR DES RÉCOMPENSES ET DES CHÂTIMENTS.

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.

Louange à Dieu, le juge souverain, le magnifique, qui a la richesse, la surabondance, la bienfaisance, et nous a gracieusement octroyé la vraie foi, a fait prédominer notre religion sur toutes les autres, a anéanti par son ami, son affectionné, son serviteur et son envoyé Mohammed (que Dieu le bénisse et le sauve!) les cultes idolâtres, et l'a distingué lui-même par le *Miracle* coranique et les *Sonna* durables dans la succession des temps; que Dieu le bénisse lui, les

autres prophètes et leurs familles[1], aussi longtemps que les deux durées (le jour et la nuit) alterneront, que les ordres divins seront exécutés, le nom divin répété avec louange, que durera la succession des deux temps (le jour et la nuit).

Et ensuite : la science du ḥadîts occupe un rang des plus éminents parmi les moyens de se rapprocher du Maître des mondes. Comment en serait-il autrement, étant donné qu'elle consiste à montrer les voies suivies par la meilleure des créatures, le plus magnanime des êtres passés et futurs?

Le présent livre est un abrégé de mon autre livre, *El-Irchâd*, abrégé lui-même des « ʿOloum el-ḥadîts » du maître, l'imam, le ḥâfith, le vérificateur, le subtiliseur[2] Abou ʿAmr ʿOtsman b. ʿAbd er-raḥman, connu sous le nom d'Ibn es-Çalâḥ. Je m'efforcerai, s'il plaît à Dieu, d'être le plus concis possible, sans cependant me montrer incomplet, et je rechercherai avec soin la clarté de l'expression. Au surplus, c'est sur Dieu le Magnanime que je me repose, en lui que je mets ma confiance et que je cherche appui.

Le ḥadîts est *parfait* (صحيح), *bon* (حسن) ou *faible* (ضعيف)[3].

[1] Il est remarquable que Nawawi néglige ici de faire suivre la *taçlya* du *taslim* conformément à la règle qu'il passe pour avoir formulé lui-même : يُكرَه إفراد الصلاة عن السلام (cf. GOLDZIHER, *Ueber die Eulogien der Mohammedaner*, in *Z. D. M. G.*, L. 106).

[2] المحقّق المدقّق : cf., sur le sens exact de ces deux épithètes, DE SLANE, *Ibn Khald. Proléy.*, I, 196, note 1.

[3] C'est Abou Solaïman el-Khaṭṭabi († 388) qui le premier aurait formulé cette division fondamentale du ḥadîts, dans son commen-

PREMIÈRE BRANCHE. — En première ligne vient le ḥadîts *parfait* (صحيح); son étude fait naître plusieurs questions.

I. On doit définir le ḥadîts *parfait*, celui dont l'isnâd est *lié* (متّصل)[1], ne renferme que des individus *probes* (عدل) *sûrs* d'information (ضابط) et qui est exempt de toute anomalie (شذوذ) et de toute *tare* (علّة)[2]. — En déclarant un ḥadîts *parfait*, on entend

taire aux *Sonan* d'Abou Dawoud, intitulé *Ma'âlim es-sonan* (Tad. 13, l. 11 et suiv.). Au lieu de *dha'îf*, il employait *saqîm* (Naw., I, 39, l. 11 et suiv.); ce synonyme de *dha'îf* est l'exact opposé de *çaḥîḥ*, au propre et au figuré. Quoiqu'il ne figure nulle part dans le *Taqrîb*, ce mot n'a cependant pas disparu de la terminologie des traditionnistes à l'époque classique : Dsahabi l'emploie très fréquemment et Jorjani dans les *Ta'rifât* en donne la définition : السقيم فى الحديث خلاف الصحيح. — Il est possible que cette division tripartite du ḥadîts ait son origine dans une distinction posée par Moslim lui-même (Naw., I, 67-80) et dont il sera parlé plus loin (cf. *inf.*, 483, n. 2). Rappelons d'autre part que I. Ḥajar a adopté dans la *Nokhba* une autre division plus large du ḥadîts en *maqboul* (acceptable) qui comprend à la fois le *çaḥîḥ* et le *ḥasan*, et *mardoud* (rejetable) qui comprend les diverses variétés du *dha'îf* (cf. aussi Tad., 13, l. 20).

[1] Cf., pour la définition des termes متصل, عدل, ضابط, شذوذ, علة, *inf.*, Ve, XXIIIe, XIIIe, XVIIIe *branches*.

[2] I. es-Çalaḥ donne du ḥadîts *parfait* la même définition (Tad., 14, l. 4) avec cette différence que متصل est remplacé par مسنَد (cf. pour ce mot *inf.*, IVe branche), ce qui n'attribuerait le caractère de *parfait* qu'aux ḥadîts relatifs au prophète (مرفوع); dans le même sens Risch 7, Dict. 817. — Ibn Ḥajar prétend que la définition d'I. es-Çalaḥ est celle de Moslim lui-même; de fait ce passage d'Ibn es-Çalaḥ permet de le supposer : شرط مسلم فى صحيحه ان يكون الحديث متصل الاسناد بنقل الثقة عن الثقة من اوله الى منتهاه سالما من الشذوذ والعلّة وهذا حدّ الحديث الصحيح (*ap.* Naw., I. 22, l. 28 et suiv.). — On rencontre chez la plupart des traditionnistes des définitions analogues; néanmoins il est arrivé que des auteurs fissent

simplement exprimer qu'il réunit ces qualités, et non pas que sa *perfection* est un fait apodictiquement établi[1]. En déclarant un ḥadîts *imparfait* (غير صحيح), on entend simplement exprimer que son isnâd ne réunit pas les conditions de la *perfection*. — D'après l'opinion préférable, on ne saurait décider absolument d'aucun isnâd qu'il est de tous le plus *parfait*. Il y a néanmoins des opinions divergentes; les uns ont dit : le plus *parfait* est Ez-Zohri rapportant de Sâlim, de son père; d'autres Ibn Sirîn, d'ʿObaïda, d'ʿAli; d'autres El-Aʿmach, d'Ibrahim, d'ʿAlqama, d'Ibn Masʿoud; d'autres Ez-Zohri, d'ʿAli b. el-Ḥosaïn, de

entrer dans l'idée de *perfection* (صحة) des éléments absoluments différents : d'une part, il fut admis de bonne heure que la reconnaissance d'un ḥadîts par l'*Ijmâʿ* suffisait à lui donner la *perfection* (cf. *M. St.*, II, 139); et dans un sens voisin, un parti proclama qu'un ḥadîts, *même sans isnâd*, pouvait être *parfait*, lorsqu'il était conforme à l'*Ijmâʿ*, au Coran ou à quelque *source* du droit (Tad., 15, l. 26, 30). D'autre part, certains auteurs, surtout des Moʿtazilites, exigèrent comme condition essentielle de la *perfection*, la pluralité des récits; Chafeʿî semble avoir soutenu contre eux une polémique (Tad., 17, 18 *pass.*); le nombre des récits nécessaire variait suivant le caprice des individus (Tad., 18, l. 24, 25); Yahya b. Moʿin n'admettait pas les récits rapportés en moins de 30 versions (Tahds, 629, l. 12). El-Ḥâkim lui-même fonde sa classification des ḥadîts *parfaits*, sur cette considération du nombre des récits (*ap.* Naw., I, 40). Remarquons que la présente définition du *parfait* ne s'applique qu'au ḥadîts *intrinsèquement parfait* صحيح لذاته; elle laisse de côté le ḥadîts *extrinsèquement parfait* صحيح لغيره dont il sera parlé plus loin à propos du ḥadîts *bon*.

[1] لاأنّه مقطوع به; c'est, remarque Soyouti, que d'une part les autorités sûres ne sont pas à l'abri de l'erreur et que, d'autre part, une autorité faible peut parfois rapporter un fait exact (Tad., 18, l. 27; 18, l. 4). — Voir, pour l'exception qu'I. es-Çalâḥ a voulu faire à cette règle en faveur de Bokh. et de Mosl., *infra*, p. 494.

son père; d'autres Mâlik de Nâfi', d'Ibn Omar[1]; et dans le même sens, on a dit enfin : El-Chafe'i de Mâlik, de Nâfi', de Ibn 'Omar[2].

II. Le premier ouvrage consacré uniquement au

[1] Cet isnâd est connu sous le nom de «chaîne d'or» سلسلة الذهب (*Moh. St.*, II, 247). Parfois on allonge cette chaîne précieuse avec les noms respectés de Chafe'i et d'I. Hanbal (cf. un recueil intitulé : سلسلة الذهب *ap.* H. Kh., III, 507). D'autres isnâds, on a dit également qu'ils étaient «tressés en or» مشبك بالذهب (Tad., 22, l. 20) «fondus en or» مسبك بالذهب (Tahds., 507).

[2] Ibn Chihâb ez-Zohri (+124) est une autorité des six livres canoniques. — Sâlim dont il s'agit ici est le fils de 'Abd allah ibn 'Omar, mort en 106; son père 'Abd allah mourut lui-même en 73. — Mohammed b. Sirîn (+110) et 'Obaïda es-Salmâni (+72) appartiennent tous deux à la classe des *suivants*. — Solaïman el-A'mach (+148), Ibrahim en-Nakh'i (+95) et 'Alqama b. Qaïs (+62) sont tous trois fréquemment cités dans les six recueils canoniques. — Ibn Mas'oud dont il est question ici est le célèbre *compagnon* 'Abd allah b. Mas'oud (+32). — 'Ali b. El-Hosaïn, généralement désigné sous le nom de Zaïn el-'Âbidin, petit-fils du calife 'Ali, mourut en 94. — Nâfi', affranchi d'Ibn 'Omar, mourut en 117 à Médine. — Il y a une foule d'autres isnâds pour lesquels on a réclamé la *plus haute perfection* (الاصحية). Généralement ces préférences sont l'expression de réputations provinciales de râwis (cf. sur le caractère provincial du hadîts à son origine, *M. St.*, II, chap. VI, *passim*, et p. 227). El-Hâkim s'en est rendu compte; il se garde de citer un isnâd comme le plus *parfait* de tous *generaliter;* mais il indique l'isnâd le plus *parfait* parmi ceux en cours dans tel pays, ou ceux par lesquels on rapporte les récits de tel *compagnon* (Tad., 22, l. 7 et suiv.). — Il est intéressant de noter que les rivalités d'écoles ont eu leur écho dans la question : à l'encontre de l'opinion qui fait de Chafe'i d'après Malik, etc., l'isnâd le plus *parfait*, les hanafites ont attribué la *supra-perfection* à un isnâd qui comprendrait A. Hanîfa d'après Malik, etc. (Tad., 20, l. 22 et suiv.). D'autres auteurs ont donné la priorité à un isnâd contenant le nom d'un autre chef d'école, Sofyân et-Tsaouri (Tad., 22, l. 2 et 3).

ḥadîts *parfait* est le *Çaḥîḥ* d'El-Bokhari [1]. Moslim vint ensuite [2] et les ouvrages de ces deux auteurs sont les plus *parfaits* de tous les livres après le Coran précieux [3]. Des deux, c'est celui de El-Bokhari qui l'emporte en *perfection* et en utilité. Telle est l'opinion juste, quoique certains auteurs aient déclaré Moslim

[1] Cf., pour l'exposition complète des caractères qui distinguent le *Çaḥîḥ* de Bokh. des recueils antérieurs de traditions, *Moh. St.*, II, chap. VIII.

[2] L'ouvrage de Mosl. n'est-il en fait consacré qu'au ḥadîts *parfait?* La question paraît douteuse; en effet l'auteur lui-même, dans l'introduction à son *Çaḥîḥ*, annonce qu'il a réparti les ḥadîts en trois classes : dans une première, il a placé les récits provenant de râwis irréprochables; dans une deuxième, les récits provenant de râwis véridiques et sûrs, mais néanmoins inférieurs aux précédents: dans une troisième, enfin, les traditions que, soit pour l'insuffisance de leurs râwis, soit pour quelque autre cause, on ne saurait accepter. Il donnera d'abord les premières, et à leur suite les deuxièmes; quant aux troisièmes, il ne s'en occupera pas en principe; néanmoins, le cas échéant, il éclaircira les vices de certaines d'entre elles (*ap.* Naw., I, 69-80). Cette distinction de Mosl. a peut-être eu de l'influence sur la classique division tripartite du ḥadîts en صحيح, حسن, ضعيف. — El-Ḥâkim explique ce passage comme il suit : Mosl. avait l'intention de consacrer à chacune de ces classes de ḥadîts un recueil spécial; il a achevé celui qui contient les traditions de la première : c'est le *Çaḥîḥ*. La mort l'a empêché de réaliser le reste du programme qu'il s'était tracé. Cette opinion d'El-Ḥâkim partagée par El-Baïhaqi a triomphé dans la doctrine. Toutefois le cadi 'Iyâdh (+ 544) a donné de la division de Mosl. une interprétation différente : elle s'appliquerait aux traditions du *Çaḥîḥ* lui-même; et Mosl. aurait rapporté dans cet ouvrage des traditions des trois classes d'après les règles par lui posées (*ap.* Naw., I, 33-35; Tad., 27, 28).

[3] La grande autorité des deux recueils est en fait avant toute autre chose basée sur l'approbation de l'*Ijmâ'* (*Moh. St.*, II, 256, l. 32).

plus *parfait* qu'El-Bokhari[1]. Moslim a ceci de particulier qu'il réunit en un seul endroit les différentes *voies* (طرق) d'un même ḥadîts[2]. — Ces deux maîtres n'ont pas épuisé la matière du ḥadîts *parfait*, et même

[1] Ce furent surtout des docteurs maghribins qui accordèrent la préférence à Mosl. (Voir sur les motifs de cette préférence d'après I. es-Çalâh : I. Kh. *Proleg.*, II, 475; comp. Salisb., 135, 138). — I. Ḥajar donne un exposé très méthodique des motifs qui font généralement assigner le premier rang à Bokh.; il prend un à un les éléments de la définition du *parfait* et montre que les ḥadîts du *Çaḥîḥ* de Bokh. répondent mieux de tout point à cette définition que ceux du *Çaḥîḥ* de Mosl. : (*a*, pour ce qui est de la *liaison* اتصال, Bokh. ne considère pas comme *lié* un ḥadîts معنعن (cf. *infra*, XI[e] branche) lorsque la rencontre du râwi qui rapporte sous cette forme et de son auteur n'est pas clairement établie; Mosl. exige simplement que les deux personnages aient vécu à la même époque (Naw., I, 166-170; Salisb., 129-135; Mosl. réfute avec beaucoup d'acrimonie l'opinion adverse). — (*b*, pour ce qui est de la valeur des râwis, il y a beaucoup plus de personnages suspects parmi les autorités de Mosl. que parmi celles de Bokh. — (*c*, pour ce qui est de l'absence d'*anomalies* et de *tares*, on a pu relever chez Mosl. bien plus que chez Bokh. des traditions qui n'étaient pas de bon aloi (*Nokh.*, 14, 15). — Naw. et I. Ḥajar ne manquent pas, au reste, de placer en première ligne, parmi les motifs qui doivent faire préférer Bokh., la décision en ce sens de l'*Ijmâ'* اتفاق العلماء (Naw., I, 21, l. 15 et suiv.). L'*Ijmâ'* fonde donc الأصحّية comme il fonde الصحّة.

[2] Bokh. au contraire dissémine les versions d'un même récit dans différents chapitres suivant qu'il en veut appuyer telle ou telle règle dogmatique (cf. *M. St.*, II, 246). Aussi Naw. constate-t-il que Bokh. est d'emploi moins facile que Mosl., que souvent une tradition y figure là où l'on ne s'attendrait pas à la trouver, et que, pour cette cause, il est arrivé à des *modernes*, peu familiarisés avec l'ouvrage, d'affirmer faussement que certains ḥadîts ne s'y trouvaient pas (Naw., I, 22; comp. I. Kh., *Proleg.*, II, 474). — Par contre Bokh. a donné à chaque chapitre de son recueil une *tarjoma* (rubrique). Mosl. n'en avait pas fait autant, et plus tard certains auteurs s'acquittèrent de cette tâche avec un bonheur inégal (*M. St.*, loc. cit. — Naw., I, 30, 31).

ils ne s'y sont nullement efforcés[1]. On a dit qu'ils n'avaient laissé de côté que bien peu de ḥadîts *parfaits;* mais c'est là une assertion inadmissible. La vérité, c'est qu'en dehors des cinq *bases*[2] c'est-à-dire des deux *Çaḥîḥ*, des *Sonan* d'Abou Dawoud, d'Et-Termidsi, d'En-Nisaï, on n'en saurait trouver qu'une quantité infime. — La totalité des ḥadîts rapportés par El-Bokhari s'élève à 7,275, si l'on fait entrer en compte ceux répétés plusieurs fois; en les défalquant, on obtient un total de 4,000. Quant à Moslim, il contient environ 4,000 ḥadîts, défalcation faite des répétitions. On trouvera le surplus des traditions *parfaites* dans les livres de *Sonan* dignes de foi comme ceux d'Abou Dawoud, d'Et-Termidsi, d'En-Nisaï,

[1] Cette phrase est une réponse aux critiques dirigées par Daraqoṭni et Baïhaqi contre les deux *Çaḥîḥ*. Ces auteurs ont reproché à Bokh. et à Mosl. d'avoir arbitrairement laissé de côté beaucoup de ḥadîts *parfaits*. Par exemple, les deux maîtres n'ont rapporté que certains des ḥadits contenus dans la *Çaḥîfa* d'Homam b. Monabbih († 131); or tous les ḥadîts de ce recueil ayant le même 'isnâd, Bokh. et Mosl. auraient dû logiquement les rapporter tous (Naw., I, 35). — On a répondu à cette critique que les deux maîtres ont d'après leur déclaration formelle agi ainsi de propos délibéré (cf. Salisb., 138, 139). En négligeant certains ḥadîts *parfaits*, ils ont voulu éviter d'allonger démesurément leurs œuvres, ou obéi à des scrupules dignes d'éloge (Tad., 27, l. 21 et suiv.; *M. St.*, II, 252, note 2).

[2] الاصول الخمسة; comp. الامهات الخمس *ap.* I. Khald., II, 401. — Naw., suivant en cela I. es-Çalâḥ ne fait pas rentrer dans les recueils canoniques l'ouvrage d'I. Maja qui n'eut assez longtemps qu'une médiocre réputation (Ṭabaq., IX, 29). Plus loin, il le mettra sur la même ligne que le *Mosnad* d'I. Ḥanbal. — Voir pour la détermination approximative de l'époque où l'on commença à parler des «six bases» avec adjonction d'I. Maja : *M. St.*, II, 261-265.

d'Ibn Khozaïma, d'Ed-Daraqotni, d'El-Ḥâkim, d'El-Baïhaqi et dans d'autres ouvrages. On tiendra pour *parfaites* les seules traditions que ces auteurs déclarent expressément telles; la *perfection* d'un ḥadîts n'est pas suffisamment établie par sa simple présence dans un de ces ouvrages, sauf dans ceux dont les auteurs ont pris pour règle de ne rapporter que des traditions *parfaites*[1]. — El-Ḥâkim s'est appliqué à donner un supplément aux deux *Çaḥîḥ*, en réunissant les traditions *parfaites* qui n'y figurent point; mais il s'est montré trop coulant (متساهل) dans l'acceptation des ḥadîts[2]. Aussi bien voici l'attitude que nous tiendrons à son égard : soit un ḥadîts garanti par lui *parfait*, mais pour lequel nous ne trouvons chez les auteurs dignes de foi ni déclaration de *perfection*, ni déclaration de *faiblesse* (لاتصحيح ولاتضعيف). Nous le considérerons comme *bon* (حسن), sauf au cas où y

[1] الا فى كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح; tel est le cas d'Ibn Khozaïma († 311) (Tad., 31, l. 2); aussi son livre a-t-il parfois été compté au nombre des «six bases» à la place de celui d'Ibn Maja (cf. SPRENGER, *Mohammed*, III, CIII). — Ed-Daraqoṭni († 385), outre son livre de *Sonan*, composa un ouvrage de critique sur les deux *Çaḥîḥ* (cf. *M. St.*, II, 257). — El-Baïhaqi de Nisapour († 458) était élève d'El-Ḥâkim; on s'accorde à reconnaître qu'il a fait preuve de plus de soin que son maître dans le choix des traditions (Tad., 31, l. 10).

[2] Dans son *Complément des deux Çaḥîḥ* مستدرك على الصحيحين, El-Ḥâkim prétend rapporter les traditions *parfaites*, restées en dehors des deux *Çaḥîḥ* : il les divise en quatre classes : *parfaites* d'après les règles de critique des deux maîtres, *parfaites* d'après les règles de Bokh., *parfaites* d'après les règles de Mosl., *parfaites* d'après les règles d'autres auteurs (Tad., 31, l. 8). — Ibn es-Çalaḥ et Nawawi adressent déjà ici à El-Ḥâkim les critiques que Dsahabi formulera durement dans son *Mizân* (cf. *M. St.*, 273, 274).

serait visible quelque *tare*, cause inévitable de *faiblesse*. Il convient de traiter de même le *Çaḥîḥ* qui a pour auteur Abou Ḥâtim b. Ḥibban[1].

III. Les auteurs des *Extractions parallèles aux deux Çaḥîḥ* (المخرّجة على الصحيحين)[2] ne se sont pas imposé une exacte concordance d'expression avec les deux maîtres; en conséquence, des divergences dans le fond et dans la forme les en séparent parfois. — De même certains ḥadîts cités par El-Baïhaqi, El-Baghawi[3], et quelques autres avec cette mention « rap-

[1] Abou Ḥâtim b. Ḥibban (+ 354) utilisa ses connaissances très variées pour donner à son recueil une forme originale (Tad., 32, l. 6 et suiv.). Il le divisa en cinq *qism* : Ordres اوامر, Défenses نواهى, Récits اخبار, Tolérances اباحات, *Gesta prophetæ* افعال النبى; et subdivisa chaque *qism* en plusieurs *Naou'* (cf. Ahlwardt, II, 106).

[2] On nomme مخرّجة ou مستخرج, des recueils dont les auteurs, postérieurs à Bokh. et à Mosl., rapportent des ḥadîts contenus dans les deux *Çaḥîḥ* avec des isnâds partiellement différents. L'isnâd donné par l'*extrayant* (المستخرِج) concorde dans sa partie supérieure avec celui de Bokh. ou de Mosl.; mais les derniers chaînons sont différents dans les deux chaînes (Naw., 1, 38, l. 14 et suiv.; Tad., 33, l. 10). — I. Ḥajar exige que l'auteur du *Mostakhraj* s'impose, autant qu'il est possible, de choisir des isnâds où le râwi à partir duquel les deux chaînes se confondent soit très rapproché de l'auteur du *Çaḥîḥ* (Ḥ. Kh., V, 520). Nawawi (*loc. cit.*) cite un grand nombre de مخرّجة على صحيح مسلم; le plus célèbre est celui d'Abou 'Awana (+ 316). Les ḥadîts rapportés aux deux *Çaḥîḥ* n'ont pas seuls fait l'objet de recueils de ce genre : les *Sonan* de Term., d'A. Daw. et plusieurs recueils non canoniques ont aussi eu leurs *Mostakhraj* (Tad., 35, l. 13; Ḥ. Kh., V, 521).

[3] L'ouvrage d'El-Baghawi (+ 510) auquel Nawawi fait allusion ici n'est point son célèbre *Maçâbîḥ es-sonna*, mais bien un autre recueil de traditions, intitulé *Charḥ es-sonna* (Tad., 33, l. 20) dont description dans Ahlwardt, II, 121, n° 1295.

porté par El-Bokhari, Moslim » peuvent présenter quelques divergences dans le sens avec le texte figurant aux deux *Çaḥîḥ;* par cette mention les auteurs précités entendent simplement indiquer que El-Bokhari et Moslim donnent le ḥadîts en question dans ses traits essentiels. Il n'est donc pas licite de dire d'un ḥadîts cité d'après les ouvrages de ce genre : il figure sous cette forme chez les deux maîtres, sauf dans deux cas : 1° lorsqu'une comparaison a permis de vérifier la similitude des deux textes; 2° lorsque l'auteur dit expressément : les deux *Çaḥîḥ* rapportent cette tradition *sous cette forme.* — Il en va tout autrement des *Abrégés des deux Çaḥîḥ* (مختصرات من الصحيحين)[1] car les auteurs de ces livres rapportent textuellement la forme même d'El-Bokhari et de Moslim. — Les *Extractions* offrent deux genres d'utilité : 1° elles font connaître des isnâds *hauts* (علو الاسناد)[2]; 2° elles peuvent fournir des *suppléments*

[1] Comme spécimen de مختصرات on peut citer les ouvrages intitulés جمع بين الصحيحين (le plus célèbre est celui d'El-Ḥomaïdi + 488) ou جمع بين الكتب الستة (le plus célèbre est celui d'I. El-Kharrâṭ + 582); ils donnent un choix de ḥadîts figurant aux deux *Çaḥîḥ,* ou aux *six bases* et rangés d'après les autorités (H. Kh., II, 618, 621). Au même genre d'ouvrages appartiennent les deux célèbres recueils de Soyouti جمع الجوامع, et الجامع الصغير.

[2] Ce que Nawawi entend ici c'est que les isnâds du مستخرج comprennent moins de personnages que n'en comprendraient ceux avec lesquels l'auteur rapporterait les mêmes ḥadîts par la voie d'un des deux maîtres : par exemple Abou No'aïm (+ 430), dans son مستخرج, rapporte de 'Abd er-Razzâqb. Homam (+ 211) certains ḥadîts par l'intermédiaire de *deux* râwis; s'il les rapportait par la voie de Bokh., il n'y aurait pas entre lui et 'Abd er-Razzâq moins de *quatre* râwis (Tad., 34, l. 19 et suiv.). — La recherche des isnâds

parfaits (زيادة الصحيح); ils sont *parfaits*, par ce fait qu'ils sont rapportés avec l'isnâd des deux *Çaḥiḥ*[1].

IV. La *perfection* des ḥadîts rapportés par les deux *maîtres* avec des isnâds *liés* (متّصل) est un fait établi. Mais, pour ceux dont l'isnâd présente au début un vide d'un ou plusieurs personnages[2], il convient de distinguer : quant à ceux rapportés sous une forme précise et personnelle (بالجزم) « un tel a

hauts a été le principal objet des auteurs de مخرّجة; ils se préoccupent souvent beaucoup plus de la *hauteur* des isnâds que de la *perfection* des ḥadîts (H. Kh., V, 521).

[1] On a remarqué justement qu'Ibn es-Çalâḥ, auquel ce passage est emprunté, va beaucoup trop loin : la *perfection* de l'isnâd donné par le مستخرج n'est établie que pour la portion concordant avec l'isnâd de Bokhari ou de Moslim. Pour les chaînons inférieurs qui ne concordent plus, la valeur de chaque râwi doit être examinée, et sa valeur démontrée (Tadrîb, 34, l. 24 et suiv.). — Nawawi cite ailleurs une troisième utilité des مخرّجة : donnant de nouvelles *voies* de ḥadîts cités par les deux maîtres, elles en affermissent la *perfection* (Naw., I, 38).

[2] Comp. pour tout ce passage Salisb., 113. — Par « début de l'isnâd », il faut entendre l'extrémité de la chaîne aboutissant à Bokhari ou à Moslim. Ces ḥadîts sont appelés *suspendus* (معلّق), ils sont nombreux chez Bokhari, rares chez Moslim (Nawawi, I, 24, l. 19). La presque totalité de ceux qu'on trouve chez Bokh. figure dans les rubriques de chapitres (ترجمة); ils servent, concurremment avec des versets coraniques, à développer ces rubriques, à préciser le point de droit canonique qu'elles concernent et sur lequel l'auteur rapporte ensuite des ḥadits *liés*. Nawawi donne une liste des ḥadîts *suspendus* qu'on a cru relever chez Mosl. (Naw., I, 24 et 25). I. Ḥajar composa un recueil où il donna avec des isnâds *liés* les ḥadîts *suspendus* de Bokh. et nomma ce recueil تعليق التعليق (cf. I. Ḥaj., *Moqadd. au Fatḥ*, 17; Ḥ. Kh. II, 534-535); puis il en composa un abrégé التشويق الى وصل التعليق (Ḥ. Kh. II, 300) et en plaça une autre dans les *Moqadd. du Fatḥ* (ps. 17-71).

fait, dit, ordonné, rapporté, mentionné », il est catégoriquement établi qu'ils proviennent de façon *parfaite* du personnage auquel ils sont attribués[1]. Mais rien au contraire ne l'établit dans ceux rapportés, sous une forme impersonnelle : « il est ou a été rap-

[1] عن المضاف اليه (I. Haj., *Moq. au Fath*, 14, l. 11 : الى من علق عنه), c'est-à-dire du personnage à partir duquel l'isnâd est interrompu. Ce peut être un râwi voisin ou éloigné de l'auteur; ce peut être un *compagnon;* ce peut être le prophète lui-même, car le ḥadîts rapporté avec un vide continu dans l'isnâd (*alias :* sans isnâd) rentre dans la catégorie du معلق. Bokhari et Moslim, pense-t-on, n'auraient point exprimé catégoriquement et sous forme personnelle (بالجزم) que *tel personnage a dit,* si le fait n'était pas certain. En conséquence il faut considérer comme *parfaite* la partie de l'isnâd omise, mais il ne conviendrait pas de conclure sans distinction à la perfection du ḥadîts lui-même (Tad., 35, l. 26). Il faut soumettre à l'examen la partie de l'isnâd donnée par l'auteur (لكن يبقى النظر فيمن ابرز من رجال هذا الحديث : Ibn Ḥaj., *loc. cit.*), et, si elle remplit les conditions de la *perfection,* le ḥadîts quoique *suspendu* sera *parfait* (I. es-Çalâḥ, *ap.* Naw., I, 24, l. 22 et 55). I. Ḥajar (*op. laud.*, 14, 15) fait une étude spéciale des ḥadîts *suspendus* contenus dans Bokh. et pose les distinctions suivantes : il écarte tout d'abord ceux que l'auteur a rapportés *liés* à un autre endroit de son ouvrage; s'il les a rapportés ensuite *suspendus,* c.-à-d. avec suppression totale ou partielle de l'isnâd, c'est simplement pour ne pas trop allonger son livre. Quant aux ḥadîts que Bokh. ne rapporte que sous la forme du تعليق, ils sont ou مرفوع (relatifs au prophète), ou موقوف (relatifs à un compagnon, à un suivant). Parmi les ḥadîts مرفوع معلق, il en est de *parfaits* d'après les règles de Bokh. lui-même (صحيح على شرطه); ceux-là, il ne les a pas donnés *liés* (متصل) soit parce qu'il avait déjà rapporté des traditions sur le même point de droit (désir de n'être pas trop long), soit parce qu'il ne se rappelait pas avec certitude les avoir entendus personnellement (excès de scrupules). Il en est d'autres qui sont *parfaits* d'après les règles d'autres traditionnistes (صحيح على شرط غيره), d'autres qui sont *beaux* (حسن), d'autres même qui sont *faibles* (ضعيف); Bokh. les

porté, mentionné, narré, dit d'un tel[1] ». Néanmoins ils ne sauraient être entièrement dépourvus de valeur, puisque l'auteur leur a donné place dans un livre qui a pour titre *Es-Çaḥîḥ* (le *parfait*)[2].

rapporte alors sous la forme du تعليق, précisément pour indiquer que, quoique utiles à connaître, ils ne remplissent pas les conditions par lui exigées. — Quant aux ḥadîts موقوف معلق, Bokh. rapporte بالجزم tous ceux auxquels il reconnaît de la valeur, même s'ils ne remplissent pas entièrement les conditions qu'il exige pour la *perfection*.

[1] I. c. Çalâḥ remarque que cette forme est souvent employée pour rapporter des ḥadîts *faibles* (Tad. 36, l. 26). Bokh. notamment, rapporte toujours ainsi les ḥadîts موقوف atteints d'une *faiblesse* irrémédiable (I. Ḥaj., *op. laud.*, 16, l. 25). — Généralement les ḥadîts معلق, rapportés sous forme impersonnelle (بالتمريض) par Bokh., figurent avec des isnâds complets chez d'autres traditionnistes. I. Ḥaj. (*op. laud.*, 15, 16) montre, en donnant des exemples, qu'après examen de ces isnâds, on trouve parmi les ḥadîts معلق بالتمريض de Bokh., des *parfaits* d'après les règles d'autres auteurs, des *bons*, des *faibles* à faiblesse remédiable. En revanche, il y a très peu d'exemples que le maître rapporte sous cette forme des ḥadîts *parfaits* d'après ses propres règles, ou irremédiablement *faibles;* dans ces cas fort rares, l'emploi de cette forme, pour les premiers, est destiné à montrer que l'auteur rapporte simplement le sens du ḥadîts et non le texte exact (cf. un exemple au كتاب الطبّ Qasṭ., VIII, 388, l. 32); quant aux seconds, l'auteur prend généralement soin en les rapportant معلق بالتمريض d'indiquer lui même leur *faiblesse:* ولم يصحّ (cf. un exemple au كتاب الاذان Qasṭ. II, 142, l. 24 et suiv.).

[2] ليس بِوَاهٍ = commenté اى ساقط جدًّا (Tad. 37, l. 16). — La présence de ces ḥadîts *suspendus* chez Bokh. et Mosl. a beaucoup embarrassél es auteurs musulmans. Comment la concilier avec le caractère de *perfection* entière reconnu aux deux *Çaḥîḥ* par l'*Ijmâ*ʿ, avec ce propos attribué à Bokh.: « Je n'ai donné dans mon *Çaḥîḥ* que des ḥadîts *parfaits* »? El-Baïhaqi a expliqué que cette affirmation du maître ne concernait que les ḥadîts dont il donnait l'isnâd complet, non pas les ḥadîts *suspendus* rapportés dans les

V. On distingue plusieurs degrés dans la *perfection* du ḥadîts[1]. Au premier rang on place le ḥadîts que El-Bokhari et Moslim s'accordent à rapporter. Vient ensuite le ḥadîts rapporté par El-Bokhari seul; puis celui rapporté par Moslim seul; puis le ḥadîts qui remplit les conditions exigées par tous les deux[2]; puis celui qui remplit les conditions exigées par El-Bokhari; puis celui qui remplit les conditions exigées par Moslim[3]; enfin le ḥadîts qui est *parfait* dans l'opinion des autres auteurs[4]. — Par ces

tarjoma ou ailleurs (I. Ḥaj., *op. laud.*, 17, l. 21). I. es-Çalâḥ est dans le même sens (Tad., 37, l. 22 et suiv.); au surplus, pour ce qui est de la valeur des ḥadîts معلق بالجزم, il a recours, en fin de compte, à une affirmation dogmatique, analogue à celle que Nawawi formule ici relativement aux معلق بالتمريض : il doit suffire qu'ils soient contenus dans des livres intitulés *Çaḥiḥ* et ayant pour auteur Bokh. et Mosl. (*ap.* Naw., I. 27, l. 26 et suiv.).

[1] Comp. pour tout ce passage, *Salisb.*, p. 138.

[2] Et que cependant ni l'un ni l'autre ne rapportent (Tad., 137, l. 30).

[3-4] — [3] على شرطهما ثم على شرط البخارى الخ : les règles de critique (El-Charṭ) de Bokh. et de Mosl. ont fait l'objet d'une littérature spéciale. Mais on ne s'entend guère sur leur exacte détermination : c'est que, dit Aboul Fadhl el-Moqaddasi († 507) ni des deux imams ni d'aucun autre des grands traditionnistes, on ne rapporte qu'ils aient expressément déclaré : «je prends pour *charṭ* de ne citer dans mon recueil que les ḥadîts remplissant telle et telle condition»; on n'arrive à connaître ce *charṭ* que par un examen approfondi de leurs livres. (Qasṭ., I, 19, l. 30 et suiv. — Cf. une opinion analogue de Naw., *ap.* Tad., 39, l. 26). — Voici d'après ce même Moqaddasi les traits communs du *charṭ* de Bokh., et du *charṭ* de Mosl. : ils ne donnent que les ḥadîts rapportés par des râwis dignes de foi, provenant de *compagnons* parfaitement connus d'après l'opinion unanime des autorités solides et dignes de foi, dont l'isnâd en outre est *lié* (متصل), et non pas *interrompu* (منقطع). (Remarquons qu'il y a exception pour les ḥadîts *mo'allaq*, cf.

mots « hadîts qu'on s'accorde à trouver *parfait* » (صحيح متفق عليه) ou « dont la *perfection* est l'objet d'un accord » (متفق على صحته), on entend désigner un hadîts sur lequel les deux maîtres s'accordent. — Le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit que la *perfection* des hadîts rapportés par ces deux auteurs ou par l'un d'eux

sup., 489). Que plusieurs râwis rapportent un ḥadîts d'un *compagnon*, c'est une chose excellente; mais les ḥadîts rapportés par un seul râwi trouvent parfaitement place dans les recueils des deux maîtres, pourvu que la voie jusqu'à ce râwi soit *parfaite*. (Qasṭ. I, 20, l. 1 et suiv.). — El-Ḥâkim a formulé très différemment les conditions choisies par les deux maîtres (اختيار الشيخين); ils n'auraient admis, suivant lui, que les ḥadîts rapportés d'un *compagnon* parfaitement connu par au moins deux *suivants* dignes de foi, puis de chaque suivant par deux ou plusieurs *suivants de suivants* dignes de foi, etc... Moqaddaci, et Abou Bakr el-Ḥâzimi († 584) auteur d'un ouvrage intitulé : شروط الائمة الخمسة s'élèvent avec beaucoup de force contre cette opinion d'El-Ḥakim (Qasṭ., I, 20, l. 4 et suiv. — I. Haj., *Moq. an Fatḥ*, 7, l. 10). — En quoi le *charṭ* de Bokh. diffère-t-il de celui de Mosl.? Il a été dit plus haut (p. 484, n° 1) que Mosl. n'exige point pour le ḥadîts *mo'an'an* la preuve de la rencontre du râwi et de celui dont il rapporte (cf. aussi *M. St.*, II, 247, 248). Mosl. s'est formellement expliqué sur ce point, et il paraîtrait que Bokh. aurait fait de même dans son *Tarîkh* (I. Haj. *op. laud.*, 18, l. 5. — cf. sur le *Tarîkh* Ḥ. Kh. II, 117). El-Ḥâzimi croit pouvoir établir comme il suit la principale différence : on répartit généralement les râwis en plusieurs classes d'après leurs qualités et aussi leurs relations avec leurs auteurs : dans une première classe, on range les râwis dignes de foi qui ont longuement fréquenté leurs auteurs (ملازمة طويلة); dans une deuxième, ceux qui n'ont eu qu'une courte fréquentation : or Bokh. ne rapporte de ḥadits *fondamentaux* (اصول) que des râwis de la premiere classe; des râwis de la deuxième, il rapporte simplement des *confirmations* (متابعات, شواهد) ou des ḥadîts *mo'allaq;* Moslim, au contraire, rapporte fort bien des ḥadîts *fondamentaux* de râwis de la deuxième classe (Ibn Ḥajar, *op. laud.*, 7. — Tadriè, 40, 41. — Cf., sur les ḥadîts *fondamentaux* et les *confirmations*, infra).

IMPRIMERIE NATIONALE.

est apodictiquement établie; et que de ce fait ces ḥadîts impliquent la *connaissance apodictique*, mais les vérificateurs et la plupart des docteurs sont en sens contraire et estiment que ces ḥadits n'impliquent que l'opinion autant qu'il ne sont pas *répétés* (متواتر)[1].

— Nawawi estime que le *chart* de Bokh. diffère de celui de Mosl. en ce que ces deux auteurs ne s'accordent pas toujours sur la valeur d'un même râwi; que l'un considère les récits provenant de ce râwi comme *parfaits* et les insère, tandis que l'autre leur refuse la *perfection* et ne les insère pas (Naw., I, 23). En fin de compte, les différences entre le *chart* des deux cheïkhs se ramèneraient à des divergences d'appréciation personnelle (*dsaouq.*) (comp. *M. St.*, II, 151, 152). Cette opinion conduit logiquement Naw. à expliquer l'expression حديث على شرط الشيخين par «tradition dont les râwis sont cités aux deux Çaḥîḥ». I. e. Çalâḥ est dans le même sens (cf. pour la discussion Tad., 39 et 40). — [4] El-Ḥâzimi le détermine comme il suit : 4 *chart* d'A. Daw., de Nisaï, et de Termidsi; au-dessous des deux classes de râwis indiquées dans la note précédente, il y a encore trois autres classes, savoir : 3° ceux qui, de valeur contestable, ont longuement fréquenté leurs auteurs; 4° ceux qui de valeur contestable n'ont pas eu cette longue fréquentation; 5° les râwis faibles. Le *chart* d'A. Daw. et de Nisaï leur permet d'admettre les récits de râwis de la troisième classe; le *chart* de Term. étend l'indulgence aux râwis de la quatrième classe; mais quant aux râwis de la cinquième, aucun auteur canonique ne donne d'eux des ḥadîts *fondamentaux;* tout au plus A. Daw, Nis. et Term. en rapportent-ils parfois des *confirmations* (Tad., 41, l. 11 et suiv.).

[1] ما روياه او احدها فهو مقطوع بصحته والعلم القطعى حاصل فيه ، وخالفه المحققون والاكثرون وقالوا يفيد الظنّ ما لم يتواتر — Un synonyme de علم قطعى est علم يقينى employé par I. Ḥaj. (*Nokh.*, 4, l. 19). — Sur les ḥadîts *répétés* (متواتر) opposés aux récits *individuels* (خبر الاحاد) cf. *infra*. — Dans l'opinion d'Ibn es-Çalaḥ la seule différence entre les ḥadîts des deux *Çaḥîḥ* et les récits *répétés* serait que les premiers n'engendrent que la connaissance apodictique *déductive* (العلم القطعى النظرى) tandis que les seconds engendrent la connaissance apodictique *nécessaire* (العلم القطعى

VI. Suivant le maître (Ibn es-Çalâḥ), celui qui, de notre temps, croirait *parfait* d'isnâd quelque ḥadîts rencontré dans un livre ou dans un volume, et qu'aucun ḥâfith digne de foi n'a expressément déclaré tel, se gardera, vu l'indignité de la présente

الضرورى). (Naw., I. 29, l. 28 et suiv. — cf. 36 العلم النظرى et العلم الضرورى, SPRENGER, *The logic of the Arabians*, 2, l. 39). — Dans ses *'Oloum el-ḥadîts*, I. es-Çalâḥ déclare qu'il aurait d'abord volontiers admis que les ḥadîts des deux *Çaḥîḥ* n'impliquent que *l'opinion* (الظنّ); puis il réfléchit qu'ils sont acceptés par *l'opinion* de l'*Ijmâ'*, que l'*Ijmâ'* est inaccessible à l'erreur et que *l'opinion* de celui qui est inaccessible à l'erreur est bel et bien connaissance apodictique (Naw., I. 28, l. 39 et suiv.; 29, l. 32 et suiv.). — Sur l'exacte compréhension du terme الظن, cf. El-Maḥalli sur جمع الجوامع d'Es-Sobki (Le Caire, 1309, I, 81). — Logique avec sa théorie, I. es-Çalâḥ admit parfaitement qu'un certain nombre de ḥadîts dans les deux *Çaḥîḥ* n'impliquant pas de connaissance apodictique : ce sont ceux où ed-Daraqoṭni ou d'autres *trieurs* (اهل النقد) ont relevé des imperfections; ces voix discordantes rompent l'*Ijmâ'* sur les ḥadîts incriminés (Naw., I. 29, l. 16 et suiv.; Tad. 42, 43). Naw. s'est écarté sur ce point d'I. es-Çalâḥ : les ḥadîts des deux *Çaḥîḥ*, tout comme les autres récits *individuels* (خبر الآحاد) n'impliquent que *l'opinion;* ce qui est établi par l'acceptation de l'*Ijmâ'*, c'est non pas la connaissance apodictique relativement aux ḥadîts des deux *Çaḥîḥ*, mais l'obligation de s'y conformer pratiquement (العمل بما فيهما); et il y a cette simple différence entre les traditions des deux ouvrages, et celles des recueils de moindre autorité, que l'on peut mettre les premières en pratique sans les examiner, tandis qu'il faut s'abstenir de mettre en pratique les autres, avant que leur *perfection* ne soit démontrée (Naw., 29 et 30). — I. Ḥaj., à son tour, réfute l'opinion de Naw.; cet auteur, allègue-t-il, prétend à tort qu'elle est partagée par les *vérificateurs;* car on peut en citer beaucoup qui pensent comme I. es-Çalâḥ (Tad., 42, l. 10 et suiv.). Un ḥadîts, sans être *répété* (متواتر), peut impliquer connaissance apodictique lorsque des *circonstances concomitantes* (قرائن) le viennent corroborer. Or précisément, de telles circonstances existent pour les traditions des

époque, de juger catégoriquement établie la *perfection* de ce ḥadîts[1]. — Mais personnellement, ce que j'estime le plus vraisemblable, c'est qu'un tel jugement doit être permis à ceux qui ont de la matière une connaissance solide et sûre[2]. — Si quelqu'un désire faire application pratique d'un ḥadîts contenu

deux *Çaḥiḥ* : savoir, la haute supériorité des deux maîtres dans la science des traditions, dans l'art de reconnaître les ḥadîts *parfaits*, enfin et surtout, le fait que l'*Ijma'* a admis la *perfection* du contenu de leurs ouvrages. I. Ḥaj. reconnaît qu'en principe il faut faire exception pour les ḥadîts des deux *Çaḥiḥ* incriminés par les *trieurs* (Nokh. 9), De ceux-là, il est besoin de prouver la perfection c'est ce qu'il a fait lui-même dans les *Moqaddimât* du *Fatḥ el-bâri.* Il prend un à un les ḥadîts de Bokh., où Ed-Ḍaraqoṭni (cf. *M. St.*, II, 257) a cru relever quelques faiblesses, et en démontre la *perfection* (Moqad. au Fatḥ, 344-381). — De même Naw., dans son commentaire à Mosl., a réfuté les reproches adressés à cet imam par Daraqoṭni et ses continuateurs Abou Mas'oud ed-Dimachqi († 400) et Abou 'Ali el-Ghassâni († 498) (cf. H. Kh., VI, 545).

[1] I. es-Çalâḥ ajoute : « Il n'y a guère, en effet, de semblables ḥadîts dont l'isnâd ne contienne (aux chaînons inférieurs) des râwis caractérisés par une confiance entière dans leurs cahiers, à l'exclusion des qualités de mémoire, de sûreté d'information (orale) de certitude dans le récit, indispensables aux autorités d'un ḥadîts *parfait* (Tad., 46, l. 20 et suiv.). — Les *anciens* seuls, suivant I. es-Çalâḥ ont eu la capacité de déclarer les ḥadîts *parfaits* (اهلية التصحيح) à l'exclusion des *modernes*. Soyouṭi remarque que, dans l'esprit de cet auteur, cette décision doit être étendue aux déclarations de *bonté* (تحسين) ou de *faiblesse* (تضعيف) relatives à des ḥadîts, et qu'en somme I. es-Çalâḥ considère comme « définitivement fermée à son époque » la porte du *taçḥiḥ*, du *taḥsîn* et du *tadh'if* (Tad., 48, l. 16 et suiv. سُدّ باب التصحيح à rapprocher du سدّ باب الاجتهاد des jurisconsultes).

[2] La majorité des abréviateurs des *'Oloum el-ḥadits*, à l'instar de Naw., se sont écartés sur ce point d'I. es-Çalâḥ; l'opinion de cet auteur est restée isolée, et la pratique du *taçḥîḥ*, pour des ḥadîts

dans quelque recueil (digne de foi), voici comment il procédera : il prendra le hadîts en question dans un exemplaire méritant foi, collationné par lui-même ou par quelque individu de confiance sur plusieurs textes corrects[1]. — En fait, la collation sur un seul texte soigneusement vérifié et méritant foi est suffisante.

Deuxième branche. — Elle est relative au ḥadîts *bon* (حسن). El-Khaṭṭâbi a dit[2] : « c'est le ḥadîts dont la provenance est connue[3] et les râwis notoires[4]; la

sur lesquels les *anciens* avaient été muets, a continué dans les siècles postérieurs (Tad. 47, 48).

[1] C'est I. es-Çalâh qui exige la collation sur plusieurs textes; et même, il aurait demandé que cette collation fût opérée par *deux* individus dignes de foi. Naw. prétend toutefois que le maître ne considère pas cette collation sur plusieurs textes comme obligatoire, mais bien comme simplement *recommandable* (محمول على الاستحباب Cf. Naw., I, 20).

[2] Cette définition d'El-Khaṭṭabi est formulée dans la Khoṭba de ses *Ma'âlim es-sonan* (Tad., 50, l. 5).

[3] ما عرف مَخْرَجُهُ. La vocalisation مُخَرَّج est possible (cf. Risch, 13); cependant El-Ajhouari préfère la forme du nom de lieu (Baïq., 21, l. 1 et suiv.) et dans le même sens Nawawi donne un pluriel مَخَارج (Naw., I, 81, l. 16). Le *Dict. of tech. terms* explique ce terme comme il suit : « Le lieu d'où provient le ḥadîts qui dans ce sens peut-être syrien, iraquois, mecquois, etc. » (I, 386). — Zorqani entend ce mot comme synonyme de *rijâl el-ḥadits*, les râwis de l'isnâd (Baïq, 20, 21 — Comp. sur l'expression مَخْرَج العلم; *M. St.*, II, 143). Les commentateurs s'accordent à reconnaître que Khaṭṭâbi exige par ces mots la parfaite *liaison* de l'isnâd (الاتصال); et de fait, seul est d'une provenance parfaitement connue, le ḥadîts dont l'isnâd n'offre pas d'interruption (Tad., 49, l. 31; 51, l. 6).

[4] واشتهرت رجاله. Le *Dict. of tech. terms* explique que cette *notoriété* doit être entendue comme portant sur la probité, la sûreté

plus grosse part des traditions rentre dans cette classe[1]. Le ḥadîts *bon* est accepté par la majorité des docteurs; et tous les jurisconsultes admettent sa mise en pratique. » — Le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit :

d'information des râwis, inférieure du reste à celle qu'on exige chez les râwis du ḥadîts *parfait* (I, 386, l. 17, 19. Comp. Baïq., 22).

[1] Cette définition de Khaṭṭâbi est trop générale; on lui a justement reproché de s'appliquer en somme aussi bien au ḥadîts صحيح qu'au ḥadîts حسن (Tad., 50, l. 1 et suiv.). — Le terme حسن, l'un des premiers apparus dans la terminologie du ḥadîts est resté jusqu'au bout l'un des moins précis comme signification (cf. Salisb., 114-115). Déjà El-Chafe'i l'emploie dans un sens spécial, et reconnu plus tard impropre (cf. *Préface*, 328, 329). Plus tard dans les écoles, on fait usage du mot حسن pour désigner les ḥadîts relatifs à quelque *belle* action, toute valeur de l'isnâd mise à part (Tad., 58, l. 12). — El-Baghawi à son tour lui assigne une signification très particulière (*inf.*, 501). El-Jaouzi, au VI[e] siècle, en donnera une définition fort différente de celle de Khaṭṭabi (*Dict.*, I, 386, l. 20). Enfin Termidsi qui « a contribué plus que tout autre à faire connaître cette classe de ḥadîts » (*inf.*, 501) en parle en ces termes à la fin de son *Jâmi'* : « Pour nous le ḥadîts *bon* est celui dont l'isnâd ne renferme aucun râwi suspect de mensonge, qui n'est point *anormal* (شاذ) et qu'une version analogue, parvenue par une autre voie, vient corroborer » (II, 340, l. 2, 3). Cette définition de Term. a soulevé de grosses difficultés; l'auteur ne semble pas y être resté fidèle au cours de son ouvrage. Notamment, comment concilier la fin de la définition, avec ce fait que Term. qualifie fréquemment des ḥadîts de حسن غريب (*bons* et *rares*), la *rareté* d'un ḥadîts consistant en ce qu'il n'est rapporté que par une voie unique? — Les auteurs musulmans se sont efforcés de faire disparaître cette contradiction. I. es-Çalâḥ avoue que Term., dans son *Jâmi'* emploie souvent le terme حسن dans son sens *courant* et non dans son sens *technique* (Tad., 53, l. 10). I. Ḥaj. déclare que la définition de Term. ne vaut que pour les ḥadîts qualifiés par lui de حسن tout court. Pour les autres, notamment pour ceux qu'il qualifie de حسن غريب, il adopte implicitement la terminologie admise avant lui : sa défi-

« on distingue deux catégories[1] de ḥadîts *bons :* 1° traditions dont l'isnâd renferme quelque râwi *caché* (مستور)[2], d'une capacité incertaine, qui néanmoins n'est ni négligent, ni sujet à de fréquentes erreurs, ni atteint de façon apparente de quelque autre vice; dont en outre le texte est connu par une autre version identique ou analogue à la première et provenant d'une voie différente; 2° traditions dont les râwis sont d'une sincérité, d'une bonne foi notoires, mais de mémoire trop faible, d'information trop peu sûre pour qu'on puisse attribuer la *perfection* à leurs présents récits; bien supérieurs néanmoins à ceux dont les récits lorsqu'ils sont isolés sont tenus pour *reje-*

nition du حسن est volontairement incomplète; il n'y fait pas de place au sens communément assigné à ce mot. A quoi bon en effet ? Tous les traditionnistes connaissent ce sens (ترك ذلك استغناء لشهرته عند اهل الفن), et Term. se borne à indiquer le sens nouveau qu'il assigne *personnellement* au mot : واقتصر على تعريف ما يقال فيه في كتابه حسن فقط لانه اصطلاح جديد ولذلك قيده بقوله عندنا (Nokh., 18 et 19).

[1] I. es-Çalâḥ explique qu'il arrive par cette distinction de deux catégories à combiner les deux définitions de Term. et de Khaṭṭabi, et à ramener à une seule et même classe les ḥadîts *bons* d'après chacune d'elles. La première catégorie comprend les ḥadîts *bons* d'après Term., la seconde les ḥadîts *bons* d'après Khaṭṭabi (Tad., 5, l. 18 et suiv.). — Cette division bipartite a été reproduite après I. es-Çalâḥ par la plupart des technologistes du ḥadîts. La première catégorie a reçu le nom particulier de حسن بغيره *extrinsèquement bon;* sa *bonté* provient en effet de ce que son texte est corroboré par une seconde version وهو الذى حسنه بسبب الاعتضاد (Nokh., 16). La deuxième catégorie a reçu le nom de حسن لذاته « *intrinsèquement bon* » (cf. Salisb., 102; Nokh., 16; Dict., 387; Baïq., 23-24).

[2] Cf. sur le sens de مستور, *inf.*, XXIIIe branche, vi°; il est suffisant de dire ici que le râwi *caché*, c'est celui dont la *probité* n'est pas parfaitement connue.

tables (مُنْكَر)[1]. — Moins fort que le ḥadîts *parfait*, le ḥadîts *bon* peut cependant comme lui fournir argument. C'est pour cette raison que certains auteurs l'ont fait rentrer dans la classe du ḥadîts *parfait*[2].

Les traditionnistes disent parfois d'un ḥadîts qu'il est *bon* ou *parfait* quant à l'isnâd (صحيح أو حسن الاسناد). Cette désignation a moins de force que cette autre (conçue *generaliter*) ḥadîts *bon* ou *parfait;* car il peut se faire qu'un ḥadîts soit *bon* ou *parfait* quant à l'isnâd, tandis que son texte est *faible* par suite de quelque *anomalie* (شذوذ) ou de quelque *tare* (علة). Au surplus, si quelque ḥâfith digne de foi use de cette spécification sans y rien ajouter[3], il y a apparence que le ḥadîts ainsi désigné est *bon* ou *parfait* pour le texte (aussi bien que pour l'isnâd).

L'expression ḥadîts *bon et parfait* (حسن صحيح) employée par Et-Termidsi et d'autres auteurs doit s'entendre comme il suit : ḥadîts rapporté avec deux isnâds, l'un conférant la *bonté*, l'autre la *perfection*[4].

[1] Cf. sur le sens de منكر, *inf.*, XIV[e] branche. — Jorjâni ne mentionne que cette deuxième catégorie dans sa définition du حسن (Ta'r., 92).

[2] Parmi ces auteurs, I. es-Çalâḥ cite El-Ḥakîm, Ibn Ḥibbân et Ibn Khozaîma (Tad., 52, l. 17).

[3] C'est-à-dire sans mentionner quelque *tare* du *texte* (Tad., 52, l. 27).

[4] Cette explication empruntée par Naw. à I. es-Çalâḥ (Salisb., 115) n'est pas satisfaisante. On a remarqué, en effet, que Term. emploie l'expression حسن صحيح pour des ḥadîts rapportés par une seule voie. Donc il n'est pas exact que Term. désigne de la sorte des ḥadîts *bons* avec un isnâd, *parfaits* avec un autre, et de plus la définition du ḥadîts *bon* donnée par Term. lui-même est encore ici manifestement contredite (cf. *sup.*, 498). A titre d'exemple on cite

Enfin la division entre les ḥadîts adoptée par El-Baghawi dans ses *Maçâbîḥ*[1] en *parfaits* et *bons* a un sens spécial; par *parfaits*, l'auteur entend : rapportés dans les deux *Çaḥîḥ;* par *bons :* rapportés dans les livres de *Sonan*. Elle est erronée dans son principe, car les livres de *Sonan* contiennent à la fois des ḥadîts *parfaits*, des *bons*, des *faibles*, des *rejetables* (منكر).

Remarque I. — Le livre de Et-Termidsi est l'ouvrage fondamental pour l'étude des ḥadîts *bons;* c'est cet auteur qui a rendu célèbre cette classe de traditions. Les mentions « ḥadîts *bon* » ou « ḥadîts *bon* et *parfait* » dont il accompagne les traditions qu'il cite ne sont pas identiquement rapportées dans tous les exemplaires; en conséquence, le lecteur prendra soin de collationner le sien sur d'autres dignes de

le ḥadîts اذا بقى نصف من شعبان فلا تصوموا, que Term. après l'avoir rapporté, qualifie en ces termes : حسن صحيح لا نعرفه الا من هذا الوجه (Term., I, 142, l. 25 et suiv.). — Aussi a-t-on proposé d'autres explications : Ibn es-Çalâḥ lui-même estime que, peut-être bien, Term. emploie le mot حسن dans son sens courant et non dans son sens technique (Salisb., *loc. cit.*). — D'autre part, Ibn Katsîr († 774) a fait du حسن صحيح une classe spéciale de ḥadîts occupant un degré intermédiaire entre le *parfait* et le *bon* (Tad., 53, l. 30). — Enfin I. Ḥaj. suppose que Term. a simplement noté sous cette forme les divergences qui se sont produites entre traditionnistes sur l'appréciation de tel ou tel ḥadîts. *Bon et parfait* signifie *bon* suivant les uns (d'après la terminologie courante, et non d'après la propre terminologie de l'auteur), *parfait* suivant les autres; et I. Ḥaj. conclut que, pour Term., le حسن صحيح sur la valeur exacte duquel on hésite à se prononcer est inférieur au صحيح dont on affirme nettement la *perfection :* فما قيل فيه حسن صحيح دون ما قيل فيه صحيح لان الجزم اقوى فيه من التردّد (Nokh., 17, 18).

[1] Cf. sur les *Maçâbîḥ es-sonna* de Baghawi, *M. St.*, II, 270.

foi; et il pourra tenir pour bien établies les mentions sur lesquelles ces divers textes concorderont.

Citons encore comme ouvrage où l'on peut trouver des ḥadîts de cette classe les *Sonan* d'Abou Dawoud[1]. On rapporte de cet auteur qu'il a déclaré y avoir fait mention particulière des traditions *parfaites*, ou assimilées aux *parfaites*, ou approchant de la *perfection*. Il indiquerait aussi de façon explicite les vices graves dont certaines traditions seraient atteintes; et quant à celles qu'il cite sans mention aucune, il les tiendrait pour *convenables* (صالح). En conséquence de toute tradition rapportée sans spécification dans son ouvrage, et qui n'est ni déclarée *parfaite*, ni déclarée *faible* par quelque autre auteur, nous dirons qu'elle est *bonne* (حسن) dans lopinion d'Abou Dawoud[2]. — Quant aux livres appelés *mos-*

[1] I. es-Çalâḥ cite également, à côté des *Sonan* d'A. Dawoud, les *Sonan* d'Ed-Daraqoṭni (Tad., 56, l. 2).

[2] C'est dans sa *Risâla* (cf. *M. St.*, II, 255) qu'A. Dawoud a fait cette déclaration : ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه وما يقاربه وما فيه وهن شديد بينته وما لا يفهم منه فصالح وبعضها اصحّ من بعض (Ḥ. Kh., III, 624). Suivant I. es-Çalaḥ et Naw., ce seraient les ḥadîts حسن qu'A. Daw. désigne par l'épithète de صالح et Ibn Katsir aurait rapporté un propos d'A. Daw. lui-même qui établirait la synonymie des deux termes (Tad., 55, l. 14-15). — Le caractère très vague du mot صالح a provoqué d'autres explications des terminologistes postérieurs. Qasṭallani fait du صالح un genre inférieur au حسن; puis il rapporte les éclaircissements fournis par I. Ḥaj. sur ce passage d'A. Daw. : le terme صالح, dans sa généralité, peut comprendre à la fois le صالح للاحتجاج (*convenable* à l'argumentation) et le صالح للاعتبار (*convenable* à l'*examen*). Le premier, c'est le ḥadîts حسن dans ses deux variétés : حسن لذاته et حسن بغيره (cf. *supra*, 499); le second, c'est le ḥadîts *faible* (ضعيف) de *faiblesse* remédiable,

nad, comme ceux de l'Imam Aḥmed b. Ḥanbal, d'Abou Dawoud et-Ṭayâlisi et d'autres auteurs, on ne saurait les assimiler aux cinq *bases* et ouvrages analogues aux cinq *bases*, ni pour leur valeur à fournir argument, ni pour la confiance qu'ils méritent[1].

pour lequel, avant d'en tirer argument, il faudra *examiner* (اعتبار; cf. *infr.*, XV[e] branche) s'il est corroboré par une autre version (Qasṭ., I, 8, l. 28 et suiv.). — Ibrahim el-Biqâ'ï († 885), dans sa glose à l'*Alfyya* d'el-'Iraqi, accommode également ce passage d'A. Daw. à la terminologie postérieure du ḥadîts. On y trouve mentionnées, explique-t-il, cinq classes de ḥadîts : *l'intrinsèquement parfait* (الصحيح); *l'extrinsèquement parfait* (ما يشبهه); *l'intrinsèquement bon* (ما يقاربه); le *faible* de faiblesse irrémédiable (ما فيه وهن شديد); enfin le *convenable* (صالح), c'est-à-dire *convenable* à l'*examen;* ce dernier, s'il se trouve, après *examen* (اعتبار), corroboré par une autre version, cesse d'être *faible* et devient حسن بغيره et صالح للاحتجاج (Ḥ. Kh., III, 625). Enfin, suivant Soyouṭi, A. Daw. rangerait dans la catégorie du صالح, à côté du ḥadîts *bon*, le ḥadîts légèrement *faible*, conformément à cette opinion professée aussi par son maître I. Ḥanbal que «les traditions douteuses valent encore mieux que les opinions rationnelles» ضعيف الحديث احب اليه من رأى الرجال (Tad., 55, l. 5 et suiv. Comp. Salisb., 116, et une déclaration analogue d'un remanieur des *Marâsil* d'Abou Daw., Ibn Abi Ḥatim († 327), *ap.* Tahds, 544). — Cette interprétation de Soyouṭi s'accorde assez bien : 1° avec ce fait qu'A. Daw. déclare ne montrer expressément la *faiblesse* que des ḥadîts atteints de vices graves; 2° avec sa conclusion بعضها اصح من بعض. — صالح, dans la terminologie classique, n'est plus un qualificatif des ḥadîts, mais bien des râwis; on dit de ceux dont les récits doivent être soumis à l'*examen* صالح الحديث يُكتَب للاعتبار (cf. *infra*).

[1] Dans les *Mosnad*, les ḥadîts sont rangés non pas en chapitres suivant les matières (على الابواب), mais d'après les autorités dont ils proviennent (cf., sur la différence entre *mosnad* et *moçannaf*, *M. St.*, II, chap. VII, § 5 et 6; pour la littérature des *Mosnad*, Ḥ. Kh., V, 532-543). On en a particulièrement distingué dix et on a parlé des «dix mosnad» (H. Kh., I, 149) sans doute par analogie avec les «dix moçannaf» (*M. St.*, II, chap. VII, § 14). — A. Daw. et-Ṭayâ-

Remarque II. — Supposons qu'une tradition provienne d'un râwi connu pour sa sincérité, sa retenue [1], mais de second ordre pour la fidélité de la mémoire et la sûreté d'information, qu'elle soit de plus rapportée par une autre voie. Corroborée par cette deuxième version, elle s'élèvera du degré de la *bonté* à celui de la *perfection* [2].

Remarque III. — Soit un ḥadîts rapporté en plusieurs versions par plusieurs voies toutes *faibles*. Cette multiplicité des provenances ne lui confère pas nécessairement le caractère de *bon*. Il faut dis-

lisi († 204), qu'il ne faut pas confondre avec A. Daw. es-Sijastâni, l'auteur des *Sonan*, a donné son nom a un des *mosnad* les plus anciens meis qui ne semble cependant pas son œuvre (H. Kh., V, 533). — Sur le mosnad d'I. Ḥanbal, cf. GOLDZIHER, *Z. Litt. d. Ueberlief.* (*Z. D. M. G.*, L.). — Par *ouvrages analogues aux cinq bases*, il faut entendre ceux disposés en chapitres, comme celui d'I. Maja, par exemple. La raison de l'infériorité des *mosnad*, c'est que, remarque I. es-Çalâḥ, leurs auteurs donnent tous les ḥadîts à eux connus provenant de tel ou tel compagnon, sans considérer leur valeur. Les auteurs de *moçannaf*, au contraire, ne donnent sur chaque point de droit que les traditions les meilleures, les plus propres à fournir argument (Tad., 56, l. 13 et suiv.).

[1] مشهور بالصدق والستر. — On trouve déjà les mots صدق et ستر accouplés chez Moslim (Naw., I, 70, l. 5). — Le mot ستر est remplacé chez I. es-Çalâḥ par le synonyme صيانة (Tad., 57, l. 28). — Le sens exact du mot semble «éloignement du mal, conduite vertueuse due à la faveur divine» (comp. DOZY, *Bayân*, II, p. 21).

[2] Le ḥadîts reçoit alors le nom de حسن بغيره *extrinsèquement parfait*, par opposition à l'*intrinsèquement parfait* (cf. *supra*). Le ḥadîts *parfait* comporte ainsi une division bipartite, symétrique de celle du ḥadîts *bon* (Baïq., 25; Nokh., 12; Dict., 817; Salisb., 102) : il semble qu'en principe la pluralité des voies (تعدّد) peut avoir pour effet de faire monter les ḥadîts d'un degré.

tinguer : 1° au cas où la *faiblesse* d'une des versions a pour cause le manque de mémoire d'un râwi par ailleurs véridique et de bonne foi, l'existence d'une seconde voie fait disparaître cette *faiblesse* et le ḥadîts devient *bon*[1]; il en serait de même si elle avait pour cause le caractère *relâché* (مُرسَل)[2] de cette version; 2° mais si elle a son principe dans l'impiété du râwi, aucune confirmation ne peut y porter remède.

Troisième branche. — Elle est relative au ḥadîts *faible* (ضعيف).

C'est celui qui ne réunit ni les caractères du ḥadîts *parfait*, ni ceux du ḥadîts *bon*[3]. De même qu'il y a plusieurs degrés dans la *perfection*, il y a plusieurs

[1] Il devient «extrinsèquement bon» حسن بغيره. Tout ce passage n'est que le développement des conditions impliquées dans la définition même du حسن بغيره (cf. *supra*, 499).

[2] Cf., sur le مرسل, *infra*.

[3] Il aurait suffi, remarque Soyouṭi (Tad., 59, l. 4), de dire du ḥadîts *faible* : «C'est celui qui ne réunit point les conditions de la *bonté*», cette définition impliquant qu'*a priori* un tel ḥadîts ne réunissait pas celles de la *perfection*. Les définitions de Qasṭallani (I, 8, l. 33) et de Jorjâni (Ta'r., 143) sont dans ce sens. — I. es-Çalaḥ range les différentes causes de *faiblesse* des ḥadîts sous six grandes divisions correspondant aux six conditions requises pour la *perfection* ou la *bonté*, savoir : la *liaison* de l'isnâd, la *probité* des râwis, leur *sûreté d'information*, la *confirmation* du ḥadîts par une autre voie, lorsque son isnâd contient un râwi *caché* (cf. *supra*), l'absence de *tare*, l'absence d'*anomalie*. Le manque de l'une quelconque de ces conditions rend le ḥadîts *faible* (Tad., 59, l. 7). Partant de cette division d'I. es-Çalâḥ, certains traditionnistes amoureux de subtilité se sont amusés à établir le nombre de variétés de ḥadîts *faible* théoriquement possibles. Dans ce calcul, ils ont tenu compte de ce que : 1° dans un même ḥadîts une seule condition peut manquer, ou plusieurs, ou même toutes; 2° de ce que certains

degrés dans la *faiblesse*[1]. Des divers genres de ḥadîts *faibles*[2], quelques-uns ont reçu des dénominations particulières, tels, par exemple, le ḥadîts *supposé* (موضوع), le ḥadîts *anormal* (شاذ), etc.

Quatrième branche. — Elle est relative au ḥadîts *appuyé* (مُسْنَد).

El-Khaṭîb el-Baghdâdi a dit : Les traditionnistes désignent par ce nom tout ḥadîts dont l'isnâd est

vices, défaut de *liaison*, *improbité* des râwis, peuvent exister à un ou plusieurs degrés de l'isnâd. Ils sont arrivés ainsi à un total très élevé (cf. Baïq., 29 et suiv.). D'autres auteurs ont, il est vrai, justement fait ressortir l'inutilité et la puérilité de ces combinaisons arithmétiques (Tad., 59, l. 14). — I. Ḥaj, fidèle à sa large division du ḥadîts en *acceptable* (مقبول) et *inacceptable* (مردود), ne parle pas du ضعيف, mais bien du مردود, et il distingue deux causes essentielles d'*inacceptabilité*, qui renferment en somme les six causes de *faiblesse* énumérées par I. es-Çalâḥ : le manque des qualités requises chez les râwis (الطعن), l'interruption de l'isnâd (السقط) (Nokh., 26). — Jorjâni est dans le même sens (Ta'r., 143).

[1] Le principe admis est que la *faiblesse* des ḥadîts est d'autant plus forte qu'il leur manque davantage des conditions essentielles de la *perfection* (Salisb., 116). On s'accorde généralement à reconnaître que le pire des ḥadîts faibles est le ḥadîts *supposé* (موضوع); mais il y a divergence entre les auteurs sur la classification des autres variétés de ḥadîts *faible* (cf. le détail *ap.* Tad., 107, l. 19 et suiv.). — De même qu'on a discuté sur l'isnâd le plus *parfait*, on a voulu déterminer l'isnâd le plus *faible*, soit *generaliter*, soit pour les traditions rapportées de tel compagnon ou dans tel pays : un *isnâd* a été qualifié de سلسلة الكذب «chaîne de mensonge»; c'est la contre-partie, avec une allitération qui la met mieux en relief, de la سلسلة الذهب (Tad., 59 et 60).

[2] Qasṭal., à côté du ضعيف (*faible*), cite le مضعّف (infirmé); c'est le ḥadîts sur la faiblesse duquel on n'est pas d'accord. Il a plus de valeur que le ضعيف (Qasṭ., I, 8, l. 32).

lié (متصل) d'une extrémité à l'autre[1]. Mais, dans son emploi le plus fréquent, le terme *appuyé* a un sens plus étroit; il s'applique exclusivement à ce qui est rapporté *lié* (متصل) du Prophète. En ce sens, Ibn ʿAbd el-Barr a dit : C'est exclusivement le ḥadîts rapporté du Prophète, *lié* (متصل) ou *interrompu* (منقطع), peu importe[2]. D'après El-Ḥâkim et d'autres auteurs, ce terme ne serait employé que pour le ḥadîts à la fois *remontant* au Prophète (مرفوع) et *lié* (متصل)[3].

Cinquième branche. — Elle est relative au ḥadîts *lié* (متّصل ou موصول)[4].

[1] Cette définition d'El-Khaṭîb, dans sa *Kifâya* (Tad., 60, l. 12), fait de مسند le synonyme de متصل. On la retrouve dans les *Waraqât* (144-145) et le *Dict. of tech. terms* l'enregistre comme il suit : (والمسند) مرادف للمتصل وبه قال الخطيب (I, 646, l. 22).

[2] Cette définition d'I. ʿAbd-el-Barr († 463) dans son *Tamhîd* (consacré au classement et à la liaison des ḥadîts du *Mowaṭṭa* : cf. H. Kh., VI, 265) fait de مسند le synonyme de مرفوع, et le *Dict. of tech. terms* dit à ce propos : (والمسند) مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البرّ (I, 646, l. 22).

[3] La *liaison* de l'isnâd peut au reste n'être qu'apparente ظاهره الاتصال; le ḥadîts n'en est pas moins مسند (Baïq., 36, l. 4; Dict. 646, l. 5). Zorqani caractérise très bien la position respective des partisans des trois opinions : les premiers ne considèrent dans le ḥadîts que l'*isnâd* sans le texte; les deuxièmes, que le *texte* sans l'*isnâd*; les troisièmes considèrent à la fois le *texte* et l'*isnâd* (*ap.* Baïq., 36, l. 2 et suiv.). Jorjâni confond dans sa définition la deuxième opinion et la troisième; la première partie de sa définition هو الذى اتصل اسناده الى رسول الله, est conforme à l'opinion d'El-Ḥâkim; la deuxième partie والمسند قد يكون متصلا ومنقطعا est conforme à l'opinion d'I. ʿAbd-el-Barr (Taʿr., 225).

[4] On dit également مؤتصل (Baïq., 36, l. 25; Risch., 21).

C'est celui dont l'isnâd est *lié* sans interruption aucune, peu importe par ailleurs, que ce ḥadîts soit *remontant* au Prophète (مرفوع) ou *arrêté* à tel ou tel individu (موقوف)[1].

SIXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *remontant* (مرفوع).

Ce terme désigne exclusivement les traditions émanant du Prophète, qu'elles soient *liées* (متصل) ou *interrompues* (منقطع)[2]. Employé *generaliter*, il ne sau-

[1] مرفوعا كان او موقوفا على من كان. Il n'y a pas de difficulté pour le ḥadîts موقوف proprement dit, c.-à-d. relatif à un propos de *compagnon*. Mais peut-on dire d'un hadîts relatif à un propos de *suivant* (موقوف على تابعى) qu'il est متصل, lorsque son isnâd n'offre aucune interruption? Il y a controverse : Naw. se prononce ici nettement pour l'affirmative. Mais I. es-Çalâḥ, chez qui les mots على من كان ne figurent pas, semble en outre par les exemples qu'il donne, restreindre l'emploi du qualificatif متصل au مرفوع et au موقوف على صحابى (Tad., 60, l. 28 et suiv.). D'après Soyouṭi, ce serait une raison de pure finesse lexicographique qui conduirait certains auteurs à refuser au موقوف على تابعى le nom de متصل, lorsque son isnâd est ininterrompu : comme on le verra plus loin le ḥadîts relatif au propos d'un *suivant* (موقوف على تابعى) est plus souvent désigné sous le nom spécial de مقطوع (coupé); et il aurait paru choquant d'appliquer à une même tradition les épithètes de مقطوع et de متصل qui, dans la langue courante sont contradictoires. La définition de I. Ḥaj., et de 'Izz ed-din Abou 'Abd allah est beaucoup plus explicite : est متصل tout ce dont l'isnâd ne présente aucune interruption en ce que chaque râwi a recueilli le ḥadîts de celui dont il se rapporte (Nokh., 12; Risch., 8).

[2] I. Ḥaj. (Nokh., 41) distingue suivant que le ḥadîts *remontant* relate un *acte* (فعل), une *parole* (قول) ou une *approbation tacite* (تقرير) du Prophète (comp. HUGHES, *Dict. of Isl.*, 639; Salisb., 86). Il sous-distingue ensuite, suivant que le ḥadîts exprime explicitement cet *acte*, cette *parole*, cette *approbation* (بالتصريح) ou l'im-

rait avoir d'autre application[1]. On a défini d'autre part le ḥadîts *remontant* « le récit fait par un *com-*

plique simplement (بالحكم) et pose ainsi une sextuple division du ḥadîts *remontant :* 1° *Sera explicitement remontant relatif à une parole* (مرفوع من القول تصريحا) le ḥadîts où un *compagnon* dira : « J'ai entendu le Prophète dire, etc. »; 2° *Sera explicitement remontant relatif à un acte* (مرفوع من الفعل تصريحا) le ḥadîts où un *compagnon* dira : « J'ai vu le Prophète faire, etc. »; 3° *Sera explicitement remontant relatif à une approbation tacite,* (مرفوع من التقرير تصريحا) le ḥadîts où un *compagnon* dira : « Je fis, ou l'on fit telle chose devant le Prophète sans qu'il y trouvât à redire. »; 4° *Sera implicitement remontant relatif à une parole* (مرفوع من القول حكما) le ḥadîts où un *compagnon* rapporte sans nommer son auteur, quelque enseignement qui ne peut provenir que du Prophète; tels sont les récits sur les anciens prophètes, le commencement du monde, le jour du jugement, etc., bref tout ce que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de مغيبات (choses cachées). Comme les efforts personnels de raisonnement sont impuissants à les faire découvrir (لا مجال للاجتهاد فيه), il faut admettre que le *compagnon* les tient de quelqu'un, à savoir du Prophète qui est l'informateur habituel des *compagnons.* Il convient de faire exception relativement aux *compagnons* qui sont bien connus pour avoir reçu des docteurs juifs communication de légendes bibliques (اسرائيليات); 5° *Sera implicitement remontant relatif à un acte* (مرفوع من الفعل حكما) le ḥadîts où il est rapporté qu'un *compagnon* fit tel ou tel acte, lorsque cet acte n'est point de ceux dont des efforts personnels de raisonnement peuvent établir la légitimité; il est naturel d'admettre alors que le *compagnon* a agi en conformité des enseignements du Prophète; 6° *Sera implicitement remontant relatif à une approbation tacite* (مرفوع من التقرير حكما) le ḥadîts où, par exemple, un *compagnon* rapporte que les musulmans faisaient telle ou telle chose à l'époque du prophète; les musulmans interrogeaient scrupuleusement Moḥammed sur tous les actes de la vie civile et religieuse; le fait qu'ils persévérèrent dans telle ou telle pratique implique que le Prophète garda à l'égard de cette pratique un silence approbatif (Nokh., 41, 42; comp. Salisb., 89; Dict., 573).

[1] Quelquefois on emploie مرفوع pour désigner un ḥadîts relatif à un autre personnage que le Prophète, mais alors on spécifie le nom de ce personnage sous la forme مرفوع الى فلان.

pagnon de quelque acte ou de quelque propos du Prophète[1] ».

Septième branche. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *arrêté* (موقوف).

C'est celui qui a pour objet une parole, un acte, ou quelque autre chose émanant d'un *compagnon*. Ce ḥadîts peut indifféremment être *lié* (متصل) ou *interrompu* (منقطع). Parfois, on emploie ce terme pour désigner le ḥadîts relatif à un fait qui émane d'un autre individu qu'un *compagnon*. Mais alors on spécifie le nom de cet individu et l'on dit par exemple : Un tel rapporte tel ḥadîts comme *arrêté* à Ez-Zohri (وقفه فلان على الزهرى). Les jurisconsultes du Khorâsân[2] désignent le ḥadîts *arrêté* (موقوف) sous le nom de *trace* (اثر) et le ḥadîts *remontant* (مرفوع) sous le nom de *récit* (خبر). Mais les traditionnistes appliquent aux deux indistinctement le terme *trace* (اثر)[3].

[1] Comp. Ta'r., 224. Avec cette définition, le مرسل c.-à-d. le ḥadîts rapporté du Prophète par un individu postérieur aux *compagnons* (cf. *infra*, p. 514) ne saurait jamais être مرفوع. Mais il paraîtrait qu'El-Khatîb qui propose cette définition, n'en aurait point prévu cette conséquence. Il aurait simplement pris en considération le cas le plus fréquent, savoir celui où le personnage qui rapporte un fait ou un acte du Prophète est un *compagnon*; mais les mots « le récit fait par un *compagnon* » n'auraient nullement eu à ses yeux une portée limitative (Tad., 61, l. 7.).

[2] On désigne sous le nom de « jurisconsultes du Khorâsan » une branche de l'école chafe'ïte qui reconnaît pour chef Abou Ḥamîd al Isfarâïni par opposition à l'école de l'Iraq qui reconnaît pour chef Qaffâl El-Marwazi.

[3] Pour l'emploi de أثر dans le sens de ḥadîts موقوف, voir Nokh.,

Remarque I[1]. — Le ḥadîts où un *compagnon* rapporte : « Nous faisions ou disions telle chose », sans spécifier que c'était au temps du Prophète, est *arrêté*. S'il le spécifie, ce ḥadîts d'après l'opinion juste, est *remontant*. Telle est la vérité; cependant l'imâm El-Isma'ili[2] a dit que même dans ce second cas le ḥadits est *arrêté*. De même sera *remontant* tout ḥadîts ainsi conçu : « Nous ne voyions pas de mal à faire telle chose du vivant du Prophète » ou « tandis qu'il était parmi nous », ou « au milieu de nous », ou bien « les musulmans disaient, faisaient telle chose, ne trouvaient pas d'inconvénient à faire telle chose du vivant du Prophète ». Par exemple, est ḥadîts *remontant* ce propos de Moghaïra b. Cho'ba : « Les *com-*

48, l. 8; H. Kh., II, 535, الاحاديث المرفوعات والاثار الموقوفات; Ghazzali, *Iḥya*, 15, اثار الصحابة. — Pour l'emploi de اثر dans le sens général de *tradition*, voir Mosl., *ap.* Naw., I, 84, l. 1.

[1] Les trois « Remarques » qui suivent sont consacrées à discerner pour quelques cas assez délicats le caractère véritable de ḥadîts *remontants*, qu'à première vue on pourrait croire *arrêtés*. La question a un intérêt juridique en ce que, d'après l'opinion la plus accréditée, le ḥadîts *arrêté* ne peut valablement fournir argument. La pratique ou la parole isolée d'un ou de plusieurs *compagnons* ne saurait avoir force législative. Toutefois, au cas où, de circonstances particulières, il paraîtrait ressortir que les *compagnons* s'accordaient tous sur l'enseignement contenu dans un ḥadîts *arrêté*, la loi serait fondée non pas précisément par le ḥadîts lui-même en tant que *Sonna*, mais par l'*Ijmâ'* qu'il constate (cf. Naw., I, 45; Waraq., 140). — Ghazzali a fait du موقوف (الاثر) une source *distincte* de la loi, mais accessoire en ce que sa valeur consiste à montrer quelle a été la *Sonna* du Prophète فانه يدل على السنة (cf. Goldz., *Zahir*, 183)

[2] Abou Bakr Aḥmed b. El-isma'ili, un des principaux docteurs de l'école chafe'ite du Khorâsân, mourut en 371.

pagnons de l'envoyé de Dieu frappaient à sa porte du bout des ongles[1] ».

Remarque II. — Tout propos d'un compagnon ainsi conçu : « Telle chose nous fut ordonnée, nous fut défendue » ou « telle pratique est de la *Sonna* », ou, par exemple : « Bilâl reçut l'ordre de répéter l'appel à la prière un nombre de fois pair[2] », etc., est *remontant* d'après l'opinion juste adoptée par la majorité. Mais suivant certains auteurs de semblables ḥadîts ne sont pas *remontants*[3]. Dans l'espèce, on ne distingue pas le cas où un *compagnon* a dit « du vivant du Prophète », de celui où il a dit « après sa mort ».

Remarque III. — Il y a des ḥadîts où le nom du *compagnon* qui les a transmis est accompagné d'une

[1] Ce ḥadîts serait cité au *Kitâb el Adab* de Bokhari, et au *Modkhil* d'El Baïhaqi (Tad., 62, l. 11). — Les hadîts analogues sont مرفوع من التقرير حكما (cf. *supra*, p. 509).

[2] أمر بلال ان يشفع الاذان الخ, Bokh., الاذان, n° 2.

[3] Le ḥadîts conçu sons la forme « telle pratique est de la *Sonna* » peut faire allusion, a-t-on dit, à une autre *Sonna* qu'à celle du Prophète, celle des deux Omar (Abou Bakr et Omar) par exemple. On a répondu que le mot *Sonna*, employé *generaliter* par les *compagnons* ne désignait pas pour eux d'autre *Sonna* que celle du Prophète; une déclaration expresse du savant Sâlim est en ce sens (*ap.* Bokh., الحجّ, n° 89. — Comp. Muir, *Life of Mohammed*, I, xxxiii, note). On a dit également que les mots « il fut ordonné, il fut défendu » pouvaient faire allusion à un ordre, une défense émanant d'une autre autorité que le Prophète : le Coran, l'*Ijmâ'*, par exemple, ou quelque kalife. On a répondu qu'en principe on devait rapporter un ordre à celui qui a le droit de commander, en l'espèce, au Prophète, maître des *compagnons* (Nokh., 43, 44).

des mentions « qui le fait remonter, qui le rapporte, qui le fait parvenir (au Prophète) », ou encore « comme tradition (provenant du Prophète) » (يرفعه او ينميه او يبلغ به او رواية), citons comme exemple le récit qu'El-Aʿraj a rapporté d'Abou Horaïra : « comme tradition du Prophète » : « vous combattrez un peuple aux yeux petits[1] ». Tous ces ḥadîts sont *remontants* dans l'opinion des savants. Lorsque c'est au nom d'un *suivant* qu'est adjointe la mention « qui le fait remonter », le ḥadîts est à la fois *remontant* et *relâché* (مرفوع مرسل). Suivant certains, l'interprétation d'un verset coranique donnée par un *compagnon* constitue un ḥadîts *remontant*. Mais ceci n'est exact que pour les interprétations relatives aux circonstances de la révélation ou à d'autres choses analogues; les autres constituent des ḥadîts *arrêtés*[2].

Huitième branche. — Elle est relative au ḥadîts *coupé* (مقطوع pl. مقاطع et مقاطيع).

[1] عن ابى هريرة رواية تقاتلون قوم صغار الاعين, Bokh., الجهاد, nº 95.

[2] Toutes les interprétations relatives aux circonstances où furent révélés des versets du Coran (اسباب النزول) ne constituent pas uniformément des ḥadîts *remontants*, (cf. pour les distinctions qu'ont faites à ce sujet certains auteurs, *Itqan*, 70, 71). Néanmoins d'une façon générale tout سبب النزول est nécessairement relatif au Prophète et, comme tel, ḥadîts مرفوع. — Seront également ḥadîts *remontants* les interprétations coraniques fournies par des *compagnons* sur des points où le raisonnement individuel (الرأى) ne saurait rien faire découvrir; il faut admettre alors que l'instructeur des *compagnons* a été, sur ces points, le Prophète lui-même (Tad., 64, l. 29, 30).

C'est le ḥadits *arrêté à un suivant* (موقوف على التابع) c'est-à-dire relatif à quelque acte ou à quelque parole de ce *suivant*. — El-Chafeʿi et après lui Et-Ṭabarani ont parfois employé ce terme comme synonyme d'*interrompu* (منقطع)[1].

Neuvième branche. — Elle est relative au ḥadîts *relâché* (مرسل)[2].

Les docteurs des diverses sciences s'accordent à nommer *relâché* le ḥadîts où un des *suivants* âgés s'exprime ainsi : « L'envoyé de Dieu fit, dit telle chose. » Quant au ḥadîts dont l'isnâd présente quelque lacune dans les chaînons inférieurs au *suivant*, El-Ḥâkim et d'autres auteurs lui refusent le nom de *relâché*. Cette désignation ne s'appliquerait qu'au ḥadîts rapporté du Prophète par un *suivant*; celui dont l'*isnâd* présente dans les chaînons inférieurs au *suivant* une seule lacune est *interrompu* (منقطع); celui qui en présente plusieurs est *inextricable* (معضل). Mais l'opinion la plus répandue parmi les jurisconsultes et les *oçouli*, c'est que toutes ces variétés de traditions sont *relâchées* (مرسل). El-Khatîb s'est formellement exprimé en ce sens. — C'est là, au reste, une simple controverse de terminologie et d'expression. — Que faut-il penser des ḥadîts rapportés par Ez-Zohri ou quelque autre des jeunes *suivants*, sous la forme « l'envoyé de Dieu a dit » ? —

[1] Cf. *supra*, Préface, 328.

[2] Au plur. مراسل ou مراسيل. — A. Daw. a composé un recueil spécial de ḥadîts *relâchés* كتاب المراسيل (H. Kh., V, 149).

Dans l'opinion la plus répandue parmi ceux qui limitent l'emploi du présent terme aux récits des *suivants*, ces ḥadîts sont *relâchés*, aussi bien que ceux rapportés par les *suivants âgés*. Mais dans une autre opinion, on leur refuse le nom de *relâchés* et on les tient pour *interrompus*[1]. — Le ḥadîts dont l'isnâd est

[1] En somme, le présent passage expose trois opinions différentes sur le مرسل : (*a*. D'après la majorité des traditionnistes, le مرسل est le hadîts qu'un *suivant* jeune ou âgé rapporte du Prophète, sans citer d'intermédiaire (comp. Nokh., 27; Qast., I, 9, l. 17; Dict., 585, l. 25 et suiv.; Jorj. dans Ta'r., 221 et *ap.* Salisb., 120). Lorsque le *suivant* compte parmi les *suivants âgés*, il y a apparence que les intermédiaires disparus appartenaient à la classe des *compagnons*. Par contre, lorsqu'il compte parmi les *suivants jeunes*, il y a apparence que, parmi ces intermédiaires, il se trouvait un ou plusieurs *suivants* : en effet, la plupart des *compagnons* étaient morts lorsque les *suivants jeunes* furent en âge de rapporter des traditions, et ces derniers n'ont guère recueilli de ḥadîts que de *suivants âgés* (Dict., 586, l. 3); (*b*. Cette considération a porté les partisans d'une deuxième opinion à nommer منقطع les ḥadîts rapportés directement du Prophète par les *suivants jeunes*, et à réserver le nom de مرسل aux ḥadîts rapportés ainsi par les *suivants âgés*; le *relâché* est alors défini «ce qu'un *suivant âgé* rapporte du Prophète sans intermédiaire» ou encore «le ḥadîts de l'isnâd duquel est tombé le nom du *compagnon*» (cf. Risch., 5; Baïq. 50; Dict., 585, l. 3); (*c*. dans une troisième opinion, مرسل a un sens beaucoup plus général. Il s'applique à tout ḥadîts présentant un ou plusieurs vides dans l'isnâd, soit dans les chaînons supérieurs, soit dans les chaînons inférieurs au *suivant*. Telle est l'opinion des jurisconsultes, des *Oçouli* (cf. notamment Waraq., p. 145), et parmi les traditionnistes de Kh. El-Baghdadi (il reconnaît cependant que مرسل s'emploie souvent dans un sens plus étroit, Dict., 586, l. 6). Ainsi entendu مرسل est synonyme de منقطع dans l'acception la plus générale de ce mot (Naw., I, 43, l. 9). Ce sens large du mot paraît le plus ancien, et il est toujours resté au fond de la terminologie, même pour les auteurs qui assignent à مرسل une signification plus restreinte : I. Ḥaj., par exemple, distinguant un مرسل وضع (ap-

ainsi conçu : « Un tel a rapporté d'un certain individu, d'un tel » (عن رجل عن فلان) est-il relâché? — Non, suivant El-Ḥâkim, il est *interrompu.* — Oui, suivant d'autres auteurs[1].

Le ḥadîts *relâché* est *faible*, telle est l'opinion de la majorité des traditionnistes, d'El-Chafeʿî, de beaucoup de jurisconsultes et d'*oçouli*[2]. Mais Mâlik et

parent) et un مرسل خفى (caché), définira ce dernier : le ḥadîts rapporté par un râwi d'un contemporain qu'il n'a pas rencontré (cf. *infra*, p. 527); il est clair qu'un *relâchement* (ارسال) de cette nature peut se produire à n'importe quel chaînon de l'isnâd. Plus loin Naw. va parler du مرسل العلى (cf. *infra*, p. 518). Cette expression ne saurait avoir un sens que dans l'opinion où *relâchement* peut s'entendre de vides survenus dans les chaînons de l'isnâd *supérieurs* au *suivant.* — Enfin si le participe مرسل ne s'emploie comme épithète chez les traditionnistes que dans un sens restreint, le verbe même ارسل a toujours gardé le sens le plus général ; ارسل الحديث signifie : « il a rapporté le ḥadîts avec un isnâd incomplet » (Dict., I, 586, l. 14).

[1] Les partisans de l'affirmative se rencontrent naturellement parmi les auteurs qui assignent à مرسل le sens le plus large; ce sont des *oçouli;* notamment on rencontre cette opinion chez l'auteur des *Waraqât,* Imam el-Ḥaramaïn (Tad., 26, l. 20). D'autre part, A. Daw. aurait, paraît-il, donné comme مرسل dans son كتاب المراسيل des ḥadîts rapportés عن رجل (Tad. 66, l. 21). Dans la terminologie généralement admise, de semblables ḥadîts portent le nom de مبهم « incertains ».

[2] Cf. notamment Waraq., 145-146. — Mosl., qui paraît assigner à مرسل le sens le plus large, constate aussi que l'opinion générale de ses contemporains est contre l'emploi de ce ḥadîts (Naw., I, 80, l. 20). Il raconte d'Ibn el-Mobârak que ce savant n'accepta pas un ḥadîts parce que le râwi qui le rapportait du Prophète était séparé de ce dernier « par des déserts infranchissables même à l'allure rapide où les montures allongent le cou » (Naw., 118, l. 9). — La *faiblesse* du مرسل provient, quelque définition qu'on donne de ce ḥadîts, de ce qu'on ignore la valeur des personnages

Abou Ḥanîfa, à la tête d'un second parti, le considèrent comme *parfait*[1]. — Parfois la *perfection* de provenance d'un ḥadîts *relâché* peut être établie de ce fait qu'il en existe une deuxième version rapportée par une autre voie, soit *appuyée* (مسند), soit relâchée (مرسل), mais dans ce dernier cas avec des râwis autres que ceux de la première version. — Ce ḥadîts alors deviendra *parfait*. Cette corroboration démontrera sa *perfection;* les deux ḥadîts (aussi bien le corroborant que le corroboré) seront *parfaits*; et même lorsqu'ils contrediront sans conciliation possible un ḥadîts provenu par une voie unique, c'est à eux que nous donnerons la préférence[2]. — Rien

disparus de l'isnâd. Pour ceux qui le définissent «ce qu'un *suivant* rapporte du Prophète», s'il était établi que le *suivant* le tient d'un *compagnon*, la valeur du ḥadîts ainsi rapporté serait incontestable; car tous les *compagnons* sont dignes de foi; mais il est permis de supposer que le *suivant* tient le ḥadîts d'un ou plusieurs autres *suivants*, parmi lesquels il peut se rencontrer des autorités *faibles* (Tad., 66-67).

[1] C'est-à-dire qu'ils ne se font pas scrupule de tirer argument des ḥadîts *relâchés;* de fait Mâlik, dans son *Mowaṭṭa*, se préoccupe fort peu de la *liaison* des ḥadîts qu'il cite; la critique du ḥadîts était encore fort rudimentaire à son époque (cf. *supra*, Préface, 326-327; *M. St.*, II, 141). Plus tard on voulut étayer de preuves l'opinion raisonnée dont on fit honneur à l'imam sur la valeur du مرسل : on invoqua surtout à cet effet une tradition relative à «l'excellence du siècle des *suivants*»; de cette excellence on a conclu à la valeur de leurs informations, quelles qu'elles fussent (Baïq., 51, l. 21).

[2] Naw. reproduit ici I. es-Çalâḥ, qui lui-même a emprunté sa théorie de la corroboration à la *Risâla* d'El-Chafe'ï (Tad., 28, l. 12. — Cf. sur la *Risâla : M. St.*, II, 412). Mais Chafe'ï est beaucoup plus exigeant; suivant lui, le مرسل ne peut être corroboré

dans cette discussion n'a trait aux ḥadîts *relâchés rapportés par un compagnon* (مرسل الصحابى). La *perfection* de ces ḥadîts est un fait établi d'après l'opinion juste. Cependant certains auteurs ont prétendu qu'ils suivaient le sort des autres ḥadîts *relâchés :* on ne pourrait en tirer argument avant de savoir de façon certaine qu'ils proviennent *originairement* de compagnons[1].

qu'à trois conditions : 1° qu'il provienne d'un *suivant âgé* (il y a alors de grandes chances pour que ce *suivant* le tienne d'un *compagnon*); 2° que ce *suivant*, pour les ḥadîts qu'il donne en citant ses *auteurs*, ne cite que des *auteurs* sûrs; 3° que généralement les versions des ḥadîts par lui rapportés concordent avec les versions des autres râwis dignes de foi. — En outre Chafeʿî admet d'autres corroborations du مرسل : concordance entre la règle exprimée par ce ḥadîts et l'opinion d'un compagnon, ou une décision de l'*Ijmâ*. Suivant certains, la corroboration d'un ḥadîts relâché pourrait même résulter du raisonnement analogique (القياس) (Tad., 68, l. 12 et 33; Beiq., 62, l. 1-22). — Suivant ce que rapporte El-Mozâni dans son *Mokhtaçar* (cf. sur cet ouvrage H. Kh., V. 459). Chafeʿî aurait fait exception à son infirmation du مرسل en faveur des ḥadîts de cette sorte rapportés par Saʿîd b. El-Mosayyab († 91-105), l'un des sept jurisconsultes de Médine, gendre d'A. Horaïra et surnommé افقه التابعيين (Tad., 68, l. 18 et suiv.). Les auteurs sont divisés sur l'interprétation de cette exception : suivant les uns, Chafeʿî attribuerait *generaliter* à ces ḥadîts une valeur absolue, parce qu'un examen minutieux démontre que Saʿîd aurait pu, s'il eût voulu, les rapporter tous *appuyés* (مسند) (cf. Waraq., 146); suivant d'autres, Chafeʿî préférerait simplement les ḥadîts *relâchés* de Saʿîd à ceux des autres râwis; mais il ne leur accorderait une valeur absolue que dans le cas où ils seraient corroborés, conformément aux règles ci-dessus énoncées (Tahds., 285, l. 6 et suiv.).

[1] On appelle مُرْسَل الصحابى le ḥadîts contenant récit par un *compagnon* de ce qu'il n'a pu voir personnellement : tel le récit des débuts de la révélation, rapporté d'après ʿAïcha dans Bokh., كيف

DIXIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *interrompu* (منقطع).

Dans l'opinion la meilleure, adoptée par les jurisconsultes, par El-Khaṭîb, Ibn ʿAbd el-Barr et d'autres traditionnistes, c'est celui dont l'isnâd n'est pas *lié* (متصل) quel que soit l'endroit de la chaîne où se trouve l'interruption. Toutefois, on emploie le plus fréquemment ce terme pour désigner les traditions rapportées d'après les *compagnons* par des râwis inférieurs aux *suivants* : telle une tradition de Mâlik d'après Ibn ʿOmar. Dans une autre opinion, le ḥadîts *interrompu* est celui à l'isnâd duquel manque un râwi inférieur au *suivant* soit qu'il ne soit pas cité du tout, soit qu'il soit cité mais non pas nominativement (مُبهَم), par ex. : « il est rapporté d'*après un homme* ». Enfin suivant d'autres auteurs, le nom d'*interrompu* se donne au ḥadîts qui porte sur quelque parole ou quelque acte émanant d'un *suivant* ou d'un personnage postérieur. Cette dernière opinion est rare et de peu de valeur [1].

كان يدعو الوى, n° 3 (Naw., I, 44, l. 1 et suiv.). — Les deux *Çaḥîḥ* contiennent un grand nombre de مراسيل الصحابة, et on s'accorde généralement à reconnaître de la valeur à ces ḥadîts, parce que tous les *compagnons* sont dignes de foi, et que, si parfois ils rapportent ce qu'ils n'ont ni vu ni entendu personnellement, ils le rapportent presque toujours d'autres *compagnons* (Tad., 71, l. 9; Ḥaṭṭab sur Waraq., 146 et 147). — Cependant il peut arriver que des *compagnons* rapportent d'après des *suivants;* c'est sur cette considération que se fondent les rares auteurs qui refusent d'admettre sans examen les مرسل الصحابيين, notamment Abou Isḥâq el-Isfarâîni († 418) [Naw., *loc. cit.*].

[1] Naw. ne mentionne pas ici toutes les opinions qui se sont fait

Onzième branche. — Elle est relative au ḥadîts *inextricable* (مُعْضَل, du verbe أَعْضَلَ rendre *inextricable*[1]).

jour sur la définition du منقطع; on peut en distinguer cinq : (*a*. Ce mot dans un sens très général est opposé à متصل *lié*. Est *interrompu* tout ḥadîts dont l'isnâd présente, à n'importe quelle place, un ou plusieurs trous; il est le *genre* dont le مرسل (ce mot étant pris dans son acceptation la plus restreinte), le معلق, le معضل, le مدلس ne sont que des variétés. Telle est l'opinion d'El-Khatîb el-Baghdâdi (cf. dans le même sens Naw., I, 43, l. 22; Salisb., 120; Risch., 8; Baïq., 54, l. 1; Dict., 1202, l. 9); — (*b*. I. Ḥaj., admet que le terme *interrompu* peut s'appliquer au ḥadîts à l'isnâd duquel manquent plusieurs râwis à n'importe quelle place, mais il spécifie que ces trous ne doivent pas être *consécutifs* (غير متواليين); s'ils sont consécutifs le ḥadîts est non plus منقطع mais معضل (Nokh., 28; Dict., 1202, l. 14 et suiv.); — (*c*. Dans une troisième opinion, on réserve le nom de *interrompu* au ḥadîts dont l'isnâd présente un trou dans les chaînons inférieurs au *suivant* (comp. Dict., 1002, في وسط سنده). S'il y a plusieurs trous, le ḥadîts s'appelle-t-il encore منقطع? Oui, suivant certains, lorsque ces trous ne sont pas consécutifs (Qasṭ., I, 10, l. 2); non, suivant d'autres, sans distinction : le ḥadîts dans ce cas cesse d'être منقطع et prend la dénomination spéciale de منفصل (*séparé*) (Ta'r., 254); — (*d*. I. es-Çalâḥ, que Naw. suit dans le présent passage, reconnaît que de même que dans son emploi le plus fréquent le mot *relâché* (مرسل) désigne les ḥadîts rapportés du prophète par les *suivants*, de même le mot *interrompu* (منقطع) s'applique le plus souvent aux ḥadîts rapportés des *compagnons* par des râwis inférieurs aux *suivants* (Baïq., 54, l. 9 et suiv.; Salisb., *loc. cit.*); — (*e*. Enfin Naw., qualifie ici de « rare et de peu de valeur » l'opinion qui assigne à منقطع le sens de « ḥadîts relatant la parole ou l'acte d'un *suivant* ». C'est en quelque sorte la seconde face de la confusion signalée plus haut entre les termes منقطع et مقطوع (cf. *supra*, p. 514). On a vu que certains auteurs avaient fait de مقطوع un synonyme de منقطع avec le sens de « non lié quant à l'isnâd »; il s'est trouvé, par un juste retour, que d'autres ont voulu faire de منقطع le synonyme de مقطوع dans le sens de « relatif à l'acte ou à la parole d'un *suivant* ».

[1] المُعضَل هو بفتح الضاد يقولون اعضله فهو مُعْضَل : il s'agit de bien

C'est le ḥadîts de l'isnâd duquel ont disparu les noms de deux ou plusieurs râwis. Il est également désigné sous le nom de *interrompu* (منقطع) et parfois aussi, chez les jurisconsultes et d'autres, sous le nom de *relâché* (مرسل) comme nous l'avons vu précédemment[1]. On a dit encore que chez les traditionnistes le terme *inextricable* s'appliquait au ḥadîts rapporté avec la formule « il m'est parvenu » (بلغنى); tel, par exemple ce ḥadîts cité par Mâlik : « Il m'est parvenu d'Abou Horaïra que le prophète a dit : l'esclave a droit à la nourriture et au vêtement[2]. » Le ḥadîts est encore *inextricable* dans le cas que voici : un *suivant* l'a rapporté comme *remontant* au Prophète (مرفوع) et *lié* (متصل); mais un râwi d'une génération postérieure le rapporte comme *arrêté* à ce *suivant* (موقوف)[3].

établir que la forme du mot est مُعْضَل et non pas مُعضِل comme l'ont voulu certains auteurs (cf. Risch., 9; Baïq., 54, l. 38).

[1] C'est-à-dire que le معضل n'est qu'une variété du genre منقطع ou مرسل (ces mots étant pris dans leur acceptation la plus large, comme opposés à متصل). I. Ḥaj. exige, pour que le ḥadîts mérite le nom de معضل que les vides de son isnâd soient *consécutifs;* s'ils ne sont pas *consécutifs*, le ḥadîts sera simplement « *interrompu* en deux endroits » (Nokh., 28).

[2] Ce ḥadîts figure au *Mowaṭṭa*, IV, 231; الامر بالرفق بالمملوك. L'ouvrage de Mâlik contient un grand nombre de ḥadîts *inextricables*, rapportés soit avec la formule بلغنى, soit avec une autre (cf. un autre ex., *ap.* Risch.). Ibn 'Abd el-Barr s'est appliqué dans son *Tamhid* à leur donner des isnâds complets (cf. Ḥ. Kh., VI, 265).

[3] I. es-Çalâḥ emprunte à El-Hâkim l'application du terme معضل à de tels ḥadîts Il explique que dans l'espèce cette dénomination est justifiée par le fait que deux *personnages* sont tombés de l'isnâd, savoir : le Prophète et le *compagnon* (Tad., 73, l. 22).

Remarque I[1]. — Que faut-il penser de l'isnâd *mo'an'an* (معنعن) c'est-à-dire conçu en ces termes « un tel d'un tel » (فلان عن فلان)[2]? Certains ont prétendu qu'il rendait un hadîts *relâché* (مرسل)[3]. Mais l'opinion la plus juste, ayant triomphé dans la pratique, et soutenue par la majorité des traditionnistes, jurisconsultes et *Oçouli*, c'est qu'un tel hadîts est *lié* (متصل) aux deux conditions suivantes : 1° que les râwis qui ont rapporté sous cette forme ne soient pas des *fraudeurs* (مدلّس)[4]; 2° qu'il y ait eu pour ceux qui transmettent sour cette forme, possibilité de rencontrer leurs *auteurs*. Cette simple possibilité suffit-elle ou faut-il en outre que le fait de la rencontre soit *établi*, qu'ils se soient longuement fréquentés, qu'ils soient bien connus pour rapporter les uns des autres? Sur tous ces points, il y a con-

[1] Quoique placés sous la rubrique du معضل les quatre *remarques* qui suivent ne concernent pas cette variété de hadîts; elles contiennent l'exposition de quelques questions accessoires, communes aux V[e], VI[e], VII[e] et X[e] *branches* des sciences du hadîts (connaissance du مرفوع, du مقطوع, du متصل et du منقطع).

[2] La plupart des technologistes ont considéré l'étude du hadîts معنعن comme une *branche* spéciale des sciences du hadîts (cf. Risch., 29; — Salisb., 117; — Baïq., 43; — Tad., 268, l. 27-28). — La transmission d'un hadîts avec la formule عن فلان porte le nom spécial de عنعنة. — I. Haj. remarque avec beaucoup de bonheur que cette formule n'est pas exempte d'amphibologie : souvent, dans le langage courant, elle sert à rapporter non pas les paroles d'un individu, mais un fait qui lui est relatif : يذكر عن فلان أي عن قصته (Baïq., 42, 44).

[3] *Relâché* est entendu ici dans son sens le plus large : offrant une interruption dans l'isnâd.

[4] Cf. *infra*, 526 et suiv.

troverse. Certains n'ont exigé aucune de ces conditions, notamment Moslim, qui prétend que l'*Ijma*ʿ est en ce sens[1]. D'autres demandent simplement que le fait de la rencontre soit établi; tels El-Bokhari, Ibn El-Madìni et les *vérificateurs*[2]. — D'autres exigent que les ràwis et ceux dont ils transmettent se soient longuement fréquentés. D'autres enfin que les premiers soient bien connus pour avoir rapporté des seconds. — A notre époque, on a fait très fréquemment emploi de la formule « d'un tel » (عن فلان) pour indiquer la transmission par *licence* (إجازة); aussi bien, lorsqu'un râwi emploie une formule ainsi conçue : « j'ai récité devant un tel, d'un tel », il faut entendre que son auteur rapportait cette tradition par *licence*[3].

Remarque II. — Que faut-il penser de formules comme celles-ci : « Ez-Zohri nous a raconté qu'Ibn El-Mosayyab lui raconta » ou « lui dit » ou « fit » ou « faisait », etc. (حدثنا الزهرى ان ابن المسيب حدثه او قال او فعل او كان يفعل وشبهه)? Suivant Aḥmed ibn Ḥanbal et quelques docteurs, on ne saurait assimiler la transmission avec أَن (que) à la transmission avec عن (de) : les ḥadîts ainsi rapportés devraient être tenus pour *interrompus* jusqu'à ce que le fait de l'audition personnelle du râwi fût établi. Mais la majorité

[1] Cf. *supra*, 484, n. 1.

[2] Sur cette opinion de Bokh. cf. *sup.*, 493, n. 1. Sur Aboul Ḥasan ʿAli b. El-Madîni († 234), l'un des élèves d'Ibn Ḥanbal et des maîtres d'El-Bokhari, cf. Tahds., 443; *Patton Aḥmed b. Ḥanbal*, 31, 87.

[3] Cf. *infra*, XXIVᵉ branche.

des auteurs est en sens contraire, assimile la transmission par أنّ (que) à la transmission par عن (de), et décide que, d'une façon générale, elle implique l'audition personnelle, sous réserve des conditions ci-dessus énoncées[1].

Remarque III. — El-Ḥomaïdi[2] et d'autres auteurs ont parlé de *suspension* (تعليق)[3] à propos de certains ḥadîts d'El-Bokhari. Avant eux, ed-Daraqoṭni avait employé ce terme[4]. Cette *suspension* consiste dans la disparition, au début de l'isnâd, des noms d'un ou de plusieurs personnages. Il semble qu'il faille chercher l'origine de ce terme dans l'expression « suspension d'un mur » (تعليق الجدار)[5], l'idée de *solation de continuité* se rencontrant pareillement dans les deux cas. — Certains auteurs ont appliqué ce terme à l'hypothèse où l'isnâd entier d'un ḥadîts est supprimé : « L'envoyé de Dieu a dit...; Ibn ʿAbbâs, ou ʿAṭa, ou tout autre a dit... ». Le ḥadîts ainsi *suspendu* (معلّق) peut avoir la valeur d'un ḥadîts *parfait*,

[1] L'emploi de la conjonction أنّ a servi aussi bien que celui de la préposition عن à marquer la transmission des ḥadîts par *licence* (Tad., 75, l. 28).

[2] Il s'agit ici du célèbre historien et traditionniste andalou Abou Abdallah Mohammed el-Ḥomaïdi († 488), auteur du جمع بين الصحيحين (cf. H. Kh., II, 619).

[3] Cf. pour tout ce passage *supra*, 490 et suiv.; et comp. Salisb., 117.

[4] Comp. Naw., I, 25, l. 16.

[5] تعليق الجدار est une expression de la langue juridique; elle signifie l'*action d'étayer un mur* où se sont produites des fissures et qui menace ruine. Le تعليق dans une maison appartenant à plusieurs individus, est à la charge du propriétaire de l'étage inférieur (cf. Kharchi, IV, 282).

nous l'avons vu précédemment à propos du ḥadîts *parfait.* — On emploie ce terme exclusivement pour les ḥadîts rapportés sous forme catégorique et personnelle (بالجزم) : « Un tel a dit, fait, ordonné, défendu, mentionné, raconté »; et on n'en fait pas usage pour ceux rapportés sous forme impersonnelle : « On a rapporté, on a dit, on a mentionné, on a raconté d'un tel »[1]. — On ne l'applique pas non plus au cas où c'est au milieu de l'isnâd que les noms de personnages ont disparu.

Remarque IV. — Soit un ḥadîts rapporté *relâché* par certaines autorités dignes de foi, sûres d'informations, et *lié* par d'autres; ou *arrêté* par certains et *remontant* par d'autres, ou qu'un même râwi rapporte *lié* ou *remontant* dans une première version, *relâché* ou *arrêté* dans une seconde. D'après l'opinion la plus juste, il faudra donner la préférence à la version *liée* ou *remontante* sur la version *relâchée* ou *arrêtée.* Peu importe que le personnage dont provient la première soit d'autorité égale à celui dont provient la seconde, ou d'autorité moindre; car la *liaison*, la qualité de *remontant* constituent en l'espèce des *suppléments fournis par des autorités dignes de foi* (زيادة ثقة)

[1] On a vu que la terminologie classique n'a pas consacré cette distinction : I. Ḥaj. notamment ne fait pas de difficulté pour appliquer l'épithète de معلّق aussi bien aux ḥadîts rapportés avec une formule impersonnelle (بالتمريض) qu'à ceux rapportés avec une formule personnelle (بالجزم) (cf. *supra*, 490 et suiv.); et Naw. lui-même aurait, paraît-il, agi de même dans l'un de ses ouvrages (Tad., 76, l. 10).

et doivent comme tels être acceptés[1]. — Cependant certains auteurs ont dit qu'il fallait décider en faveur de la version *relâchée* ou *arrêtée;* ce serait là, suivant El-Khaṭîb, l'avis de la majorité des traditionnistes. — Suivant d'autres encore, il faudrait donner la préférence à la version rapportée par le plus grand nombre. — Enfin dans une quatrième opinion, on opterait pour la version rapportée par les râwis les mieux doués sous le rapport de la mémoire; toutefois un râwi ne saurait être atteint d'*improbation*[2] pour avoir rapporté *lié* ou *remontant* un ḥadîts que d'autres râwis de mémoire plus fidèle rapportent *relâché* ou *arrêté;* néanmoins l'opinion contraire, sur ce dernier point, a trouvé des partisans.

DOUZIÈME BRANCHE. — Elle est relative à l'étude de la fraude (تدليس)[3].

On distingue deux variétés de *fraude;* la première est la *fraude dans l'isnâd* (تدليس الاسناد); elle consiste en ce fait qu'un râwi rapporte d'un de ses con-

[1] Cf. *infra*, XVIe branche.

[2] Cf., sur les causes d'*improbation* (جرح), *infra*.

[3] Les auteurs arabes considèrent تدليس comme dérivé de دَلَس qui signifie «confusion des ténèbres» : la pratique ici décrite de certains râwis cache les vices d'un ḥadîts comme cachent les ténèbres (Salisb., 95; Baïq, 55, l. 29). Essentiellement ce terme appartient à la langue juridique; le *tadlis* c'est le fait par le vendeur de cacher un vice à lui connu de l'objet vendu (Kharchi, IV, 52, l. 7, 8; Maq. de Hariri, I, 351, l. 21). Frænkel a établi que ce mot est l'adaptation arabe du *dolus* des juriconsultes romains (*Aram. Fremdwörter*, 188).

temporains un ḥadîts qu'il n'a pas entendu de lui, dans des termes qui laissent supposer qu'il l'en a réellement entendu : « Un tel a dit d'un tel » (عن فلان), etc. [1]. — Parfois ce n'est pas le nom du râwi même dont il tient le ḥadîts que le fraudeur fait disparaître de l'isnâd, mais le nom de quelque autre personnage de l'isnâd, d'autorité trop faible ou d'âge trop jeune [2]. Cette pratique a pour but de

[1] Le *fraudeur* (مدلِّس) laisse ainsi dans l'ombre la nom du personnage dont il tient directement le ḥadîts. — Ibn es-Çalâḥ ajoute dans sa définition du تدليس الاسناد aux mots « d'un de ses contemporains » (عن عاصره) les mots « ou d'un individu qu'il a rencontré » عن لقيه (Tad., 77, l. 24; Comp. Ta'r., 57). — I. Ḥaj. reproduisant l'opinion de Chafe'î et de Khatîb el-Baghdâdi (*Dict.*. 482), exige que la rencontre du *fraudeur* et de celui dont il rapporte ce qu'il n'en a pas entendu soit un fait établi. S'il y a simple *contemporanéité*, comme paraît s'en contenter Naw., le ḥadîts est non pas مدلّس mais مرسل خفي (cf. *sup.*, 516). I. Ḥaj reconnaît que, pour ceux qui n'admettent pas cette distinction subtile, le مدلّس et le مرسل خفي sont une seule et même chose (Nokh., 29).

[2] Pour comprendre ce passage, il faut savoir qne la plupart des technologistes du ḥadîts ont distingué une troisième variété de *fraude* le تدليس التسوية, *fraude par égalisation*. Elle consiste à omettre dans l'isnâd, entre deux autorités dignes de foi, le nom d'un râwi suspect. Il faut que les deux autorités dignes de foi se soient rencontrées, et que le *fraudeur* fasse employer à la seconde une formule équivoque de transmission, laissant supposer qu'elle tient directement le ḥadîts de la première. L'isnâd est ainsi *égalisé*, c'est-à-dire n'offre plus qu'une succession d'autorités dignes de foi (Qasṭal., I, 10, l. 22 et suiv.; Dict. 481). C'est au تدليس التسوية, que Naw. fait allusion ici sans l'élever au rang de variété particulière de *fraude*. — Yaḥya B. el-Qattan († 198) le premier aurait employé l'expression تدليس التسوية; ce تدليس est la pire des *fraudes*, car il peut faire considérer injustement comme مرلّس un personnage respectable et digne de foi (Tad., 78; l. 6 et suiv.).

donner au ḥadîts *fraudé* de plus belles apparences [1]. — La deuxième variété de *fraude* est la *fraude dans les autorités* (تدليس الشيوخ). Voici en quoi elle consiste : le râwi, pour désigner un personnage de l'isnâd emploie un nom, une *konia*, un ethnique, une qualification sous lesquels ce personnage n'est point connu.

Pour ce qui est de la première variété de *fraude*, elle constitue un acte des plus répréhensibles [2]. Elle a été blâmée par la plupart des docteurs; même un parti considère celui qui en est convaincu comme atteint d'*improbation* (مجروح), Tous ses récits devraient être rejetés même ceux où il indique de façon explicite qu'il les a réellement entendus de tel personnage. L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer : les ḥadîts rapportés par le *fraudeur* avec une formule équivoque n'indiquant pas clairement le fait de son audition personnelle doivent être tenus pour *relâchés* (مرسل).

[1] تحسينا للحديث : certains auteurs anciens considérant précisément l'intention qui inspire cette *fraude* lui ont donné le nom d'*ennoblissement* (تجويد) (Tad., 78, l. 25).

[2] مكروه جدا. Cho'ba b. El-Ḥajjaj († 160) a même déclaré cette cette variété de تدليس «formellement interdite حرام (Naw., I, 47, l. 37) : «cette *fraude*, aurait-il dit, est sœur du mensonge; et j'aimerais mieux être adultère que *fraudeur*.» (Tad., 79, l. 23. — Comp. Salisl., 95). — En fait, le تدليس est un véritable mensonge honteux. Le *fraudeur* a encore trop de scrupules pour dire explicitement «un tel *m*'a raconté», lorsqu'il n'a pas entendu ce personnage. Mais par l'emploi hypocrite d'une formule non explicite il met sa conscience en repos, laisse dans l'ombre le nom de son auteur suspect, et fait croire que le ḥadîts *fraudé* lui est parvenu par transmission d'autorités fortes.

Par contre, ceux qu'il rapporte avec une formule explicite telle que : « j'ai entendu, un tel m'a raconté, nous a rapporté », ou toute autre analogue, est *acceptable* (مقبول) et peut fournir argument[1]. — On trouve parmi les autorités des deux *Çaḥîḥ* beaucoup de *fraudeurs* de ce genre, par exemple : Qatâda, les deux Sofyan et d'autres encore[2]. La règle que nous venons d'énoncer s'applique à tous les *fraudeurs* de la première catégorie, même à ceux qui n'ont *fraudé* qu'une seule fois[3]. — Il y a, dans les deux *Çaḥîḥ* et dans les ouvrages assimilés, des ḥadîts rapportés par des *fraudeurs* avec la formule « d'un tel » (عن فلان). Pour expliquer la présence de ces ḥadîts dans de tels recueils, on présume que ces *fraudeurs* les ont rapportés par une deuxième voie avec une formule explicite d'audition personnelle[4].

[1] En effet, l'audace du *fraudeur* ne va pas jusqu'à dire nettement « j'ai entendu tel personnage dire » lorsqu'il ne l'a pas entendu. Il se garde du mensonge caractérisé; là où il emploie une formule explicite, il est donc naturel de tenir pour établi le fait de son audition personnelle (comp. I. Khal., *Proleg.*, II, 182).

[2] Comp. sur la réputation de fraudeurs de Qatâda († 127) et des deux Sofyan (I. Khal., *Proleg.*, II, 169 et 184). — Sur la fréquence du تدليس chez les autorités les plus respectables, cf. *M. St.*, II, 48.

[3] Chafeʿî est formellement en ce sens (Tad., 80, l. 8).

[4] Naw. constate qu'en fait Mosl. ne se contente généralement pas, pour les ḥadîts provenant de *fraudeurs*, de la version rapportée avec une formule équivoque عن فلان, قال فلان, et qu'il donne en outre une seconde version où le fraudeur indique de façon explicite son audition personnelle (Naw., I, 47, l. 19 et suiv.). Néanmoins, il reste dans les deux *Çaḥîḥ* un certain nombre de ḥadîts provenant de *fraudeurs* et donnés dans la seule version où ces *fraudeurs* emploient la formule équivoque عن فلان. C'est pour ceux-là qu'on

La deuxième variété de *fraude* est moins répréhensible que la première. Ce qu'on y doit blâmer, c'est qu'elle rend difficile l'exacte connaissance de l'autorité sur le nom de laquelle elle porte. Au reste, cette *fraude* est plus ou moins répréhensible suivant le motif qui l'a inspirée : par exemple, le râwi peut avoir envisagé la faiblesse du personnage[1] objet de la *fraude*, ou sa trop grande jeunesse, ou son décès tardif[2]. Peut-être encore, ayant recueilli beaucoup de ḥadîts provenant de ce personnage, n'a-t-il pas voulu le citer toujours sous le même nom[3]. El Kha-

présume que les deux maîtres ont dû les recueillir dans une autre version où l'audition personnelle du *fraudeur* était clairement indiquée. Pourquoi ont-ils mieux aimé donner la version à formule équivoque que la version à formule explicite? C'est apparemment que la première seule était conforme à leur *charṭ* (Tad., 80, l. 10). — Cette explication donnée par Soyouti ne saurait passer pour une excuse valable.

[1] Dans ce cas le تدليس الشيوخ est particulièrement répréhensible. Certains auteurs considèrent celui qui s'en rend coupable dans l'intention de dissimuler une autorité faible comme atteint d'*improbation* (تجروح). Parfois, le *fraudeur* considère *personnellement* l'autorité pour laquelle il fraude comme digne de confiance; mais il sait qu'elle passe généralement pour faible, et il dissimule le véritable nom de ce personnage pour ne point exposer une tradition bonne selon lui à un rejet injustifié à ses yeux. Même dans ce cas, le تدليس الشيوخ reste répréhensible (Tad., 80, l. 10 et suiv.).

[2] Un râwi mort très âgé pourra avoir réellement entendu dans sa longue carrière des personnages, dont il semble cependant invraisemblable aux gens mal informés qu'il ait recueilli des ḥadîts; pour couper court à toute discussion sur la valeur de ces ḥadîts, le *fraudeur* dissimule le véritable nom de ce râwi. Cette pratique n'est pas jugée très condamnable (Tad., 80, l. 24).

[3] En citant le même personnage sous des noms différents, le râwi pourra faire croire qu'il a recueilli des ḥadits de plus de maîtres

ṭîb et d'autres auteurs se sont montrés indulgents pour cette variété de *fraude* [1].

qu'il ne l'a fait en réalité. La fraude est alors inspirée par une vanité assez innocente (Tad., 80, l. 25).

[1] Le تدليس الشيوخ est même considéré comme parfaitement licite lorsque le maître, en dissimulant le vrai nom d'un râwi, a eu l'intention d'exciter le zèle de ses élèves à le découvrir, et de mettre à l'épreuve leur sagacité (*Dict.*, 481, l. 22).

(*La suite au prochain cahier.*)

LE
TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MEDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

Treizième branche. — Elle est relative au ḥadîts *anormal* (شاذ)[1].

Dans l'opinion d'El-Chafe'i et de certains docteurs du Ḥijâz, c'est non pas le ḥadîts rapporté par un seul râwi digne de foi, mais celui qu'un râwi digne de foi rapporte en divergence avec la généralité des autres. — El-Khalîli a dit : « Suivant l'opinion des ḥâfith, on nommerait *anormal* le ḥadîts rapporté avec un seul isnâd, peu importe que le râwi qui le

[1] Le terme شاذ figure également dans la technologie des sciences coraniques; on l'applique aux leçons du texte sacré provenant d'autres autorités que les *dix lecteurs* (cf. Itq., 176, l. 9; comp. *Jam' el-Jawâmi'* d'Es-Sobki [Le Caire, 1309], I, 123. — Sur les *dix lecteurs*, cf. Nöldeke, *Geschichte des Qor.*, 289, 338).

rapporte isolément soit ou non digne de foi [1] : dans le second cas, ce ḥadîts est *négligeable* (متروك); dans le premier, on se tiendra à son égard sur la réserve sans en tirer argument. » — El-Ḥâkim a dit : « Est *anormal* le ḥadîts rapporté par un seul personnage digne de foi et qu'aucun récit concordant ne vient corroborer [2]. » — L'opinion de ces deux auteurs (El-Khalîli et El-Ḥâkim) est difficilement admissible. Quel sort fait-elle, en effet, aux ḥadîts rapportés isolément par des râwis *probes* et sûrs d'information? Tels le ḥadîts, « les actions ne valent que par les intentions », celui qui interdit la vente des droits de patronage, et bien d'autres contenus dans les deux *Çaḥîḥ* [3].

[1] Abou Ya'la Khalîl b. 'Abd Allah El-Khalîli, qui vécut à Qazwin au ve siècle de l'hégire, fait ainsi du شاذ le synonyme du فرد مطلق (cf. *inf.*, p. 112, n. 1). Jorjani a adopté cette définition (Ta'r, 129).

[2] ليس له اصل بمتابع : El-Ajhouri glose le mot اصل par قوّة (Baïq., 56, l. 9). — La définition d'El-Ḥâkim est moins compréhensive que celle d'El-Khalîli en ce qu'elle ne s'applique qu'au ḥadîts *isolé* provenant d'un personnage digne de foi. Il nomme متروك, comme Khalîli, le ḥadîts isolé provenant d'un râwi faible. Il fait du شاذ une variété du فرد مطلق. Ces deux auteurs ont en commun dans leur définition qu'ils n'y font état que de l'*isolement* (تفرّد) et laissent de côté la *divergence* d'avec d'autres ḥadîts (مخالفة); par là, ils s'opposent nettement à El-Chafe'i (Dict., 741). Étant donné les idées d'El-Ḥâkim sur la *perfection* des ḥadîts, sa définition du شاذ ne doit pas surprendre; il faut se rappeler qu'il avait cru fonder le *charṭ* des deux *Çaḥîḥ* sur la *pluralité* des voies (cf. *supra*, nov.-déc., p. 493, note).

[3] Le premier de ces ḥadîts انما الاعمال بالنيات figure en tête du *Çaḥîḥ* de Bokh. C'est un des ḥadîts fondamentaux de l'islam (عليه مدار الاسلام), un des quatre, selon A. Daw., dont les croyants pourraient se contenter (Qasṭ., I, 56, l. 22; Ḥ. Kh., III, 622). On

L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer : s'il y a divergence entre le récit du râwi isolé et celui d'un autre de mémoire plus fidèle, d'information plus sûre, le ḥadîts sera *anormal inacceptable* (شاذ مردود). S'il n'y a pas divergence, que le râwi isolé est d'autre part *probe*, fidèle de mémoire, digne de confiance en ses informations, le ḥadîts sera *parfait*. Si ce râwi isolé, suspect sous le rapport de la mémoire, mérite cependant à peu près d'être considéré comme sûr d'information, le ḥadîts sera *bon*. Si, dans ces mêmes conditions, ce râwi est loin de le mériter, le ḥadîts sera *anormal, rejetable*, bref *inacceptable* (شاذ منكر مردود). — En résumé, sera *anormal inacceptable* : 1° tout ḥadîts isolé et en divergence avec d'autres; 2° tout ḥadîts isolé dont l'isolement n'est pas racheté par la solide autorité, la sûreté d'information de son râwi[1].

a beaucoup discuté sur son caractère. Certains l'ont déclaré *isolé*, d'autres, tout à l'encontre, *répété* (متواتر) [cf. *infra*, XXX[e] br.]. Mais il paraît certain que le seul isnâd *parfait* avec lequel il soit rapporté est celui que donne Bokh. (Qasṭ., I, 57, l. 18). — Le deuxième ḥadîts auquel Naw. fait allusion ici figure dans Bokh., العتق, n° 10, et dans Term., II, 17, l. 18.

[1] Cette définition du شاذ est empruntée textuellement à I. es-Çalaḥ (comp. Salisb., 120; Baïq., 60, l. 10). En distinguant deux variétés de شاذ, cet auteur fait une part à l'opinion de Chafeʿî (1[re] variété) et à celle de Khalîli (la 2[e] variété est le معروف de Khalîli). — I. Ḥaj. définit le شاذ : le ḥadîts qui provient d'une autorité digne de foi, mais se trouve en divergence avec un autre qu'on lui doit préférer pour quelque raison (pluralité des voies, supériorité de l'isnâd). Ce dernier lui-même reçoit le nom particulier de محفوظ « bon à retenir » : فالراجح المحفوظ ومقابله الشاذ (comp. Salisb., 98). En spécifiant que le شاذ a pour caractère de provenir

Quatorzième branche. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *rejetable* (مُنْكَر).

Le ḥâfith El-Bardîji[1] a dit : « C'est le ḥadîts *isolé* dont on ne connaît le *texte* que par un seul râwi. » La majorité des docteurs a donné *generaliter* cette même définition[2]. Mais l'opinion juste, c'est qu'il faut établir pour lui la même distinction que pour le ḥadîts *anormal;* car les deux ne sont qu'une seule et même chose[3].

d'une autorité digne de foi, I. Ḥaj. peut le distinguer du منكر, avec lequel les autres auteurs le confondent (Nokh., 20, 21). — Par ailleurs, I. es-Çalâḥ ne parle pas du متروك : il fait du ḥadîts qui porte ce nom chez Khalîli la deuxième variété du شاذ, et ne le considère pas comme un genre à part. A l'encontre d'I. es-Çalâḥ, I. Ḥaj. et la plupart des technologistes ont étudié séparément le متروك (cf. Nokh., 32; Baïq., 75; Risch., 12).

[1] Il s'agit ici d'Abou Bakr Aḥmed el-Bardîji (de Bardîj dans l'Azerbaïjan), connu aussi sous le nom de El-Barda'i († 301).

[2] Comp. Naw., I, 78, l. 19 et suiv.; Ta'r, 254. — Cependant Mosl. donne déjà du منكر une définition très différente : c'est le ḥadîts qui, rapproché des récits des gens sûrs de mémoire et irréprochables de vie (اهل الحفظ والرضا), se trouve en divergence avec eux (*ap.* Naw., I, 77).

[3] Comp. Naw., I, 49, l. 26. — I. es-Çalâḥ fait de منكر le synonyme de شاذ; mais il existe d'autres définitions de ce terme. Suivant certains auteurs, c'est le ḥadîts rapporté isolément par un râwi qui n'a pas assez de valeur pour qu'on accepte ses récits *isolés* (Risch., 7; Baïq., 74); c'est alors un genre assez voisin du متروك, mais qui s'en distingue en ce que le râwi isolé du متروك est beaucoup plus *faible* que celui du منكر; il est généralement suspect de mensonge (Nokh., 32; Baïq., 75). Dans cette définition, l'idée de *faiblesse* et l'idée d'*isolement* ont une part: celle de *divergence* n'intervient pas. — Suivant d'autres auteurs, le منكر est le ḥadîts rapporté par un auteur sujet à des erreurs grossières, à de fréquentes négligences, ou d'une vie peu honorable (Nokh., 32); ceux-là ne prennent en considération ni l'idée de *divergence*, ni l'idée d'*isole-*

Quinzième branche. — Elle est relative à l'étude de l'*Examen* des ḥadîts (اعتبار), des *confirmations* (متابعات) et des *témoignages* (شواهد)[1].

La connaissance de ces trois choses permet d'apprécier la situation où se trouve un ḥadîts quelconque.

Donnons d'abord par un exemple une notion de l'*Examen* : soit un ḥadîts rapporté par Ḥammâd, d'Ayyoub, d'Ibn Sirîn, d'Abou Horaïra, du Prophète. Étant donné qu'aucun râwi ne le rapporte d'Ayyoub en confirmation de Ḥammâd, on cherchera si quelque autorité digne de foi autre qu'Ayyoub l'a rapporté d'Ibn Sirîn; sinon, on cherchera si quelque autorité autre qu'Ibn Sirîn l'a rapporté d'Abou Horaïra; et, en fin de compte, si quelque

ment. — Enfin I. Haj. fonde sa définition du منكر sur l'idée de *divergence* : c'est le ḥadîts provenant d'un râwi *faible* en divergence avec le récit d'une autorité moins *faible;* ce dernier doit être préféré et reçoit le nom de معروف «admis» (comp. Salisb., 98). C'est, transportée à la technologie du ḥadîts, l'opposition de معروف et de منكر dans la langue de la morale, de معرفة et de نكرة dans la langue de la grammaire. I. Ḥaj. distingue le منكر du شاذ et caractérise la différence de ces deux termes de la façon suivante : «Pour l'un comme pour l'autre intervient l'idée de *divergence;* mais, tandis que le râwi du ḥadîts شاذ est *véridique* (صدوق), le râwi du ḥadîts منكر est *faible;* ceux qui ont identifié les deux genres de ḥadîts (I. es-Çalâḥ) ont commis une négligence» (Nokh., 21).

[1] Comp., pour tout ce passage, Salisb. 99. — Naw. reproduit fidèlement I. es-Çalâḥ; et I. Ḥaj. blâme ce dernier auteur d'avoir mis sur un même plan, confondus dans une même rubrique, l'*examen*, la *confirmation* et le *témoignage;* on pourrait croire que ce sont trois subdivisions d'un même genre, et il n'en est rien. الاعتبار est simplement le procédé qui permet de vérifier l'existence de المتابعة et de الشاهد; il vient logiquement avant eux (Nokh., 23).

compagnon autre qu'Abou Horaïra l'a rapporté du Prophète. Le résultat de cette enquête est-il positif, on saura que le ḥadîts peut être ramené à une origine certaine; on saura qu'il ne le peut pas si le résultat est négatif[1].

Il y aura *confirmation parfaite* (متابعة تامّة) si un autre râwi que Ḥammâd rapporte le ḥadîts d'Ayyoub. Il y aura encore *confirmation* lorsqu'un autre qu'Ayyoub le rapportera d'Ibn Sirîn, ou un autre qu'Ibn Sirîn d'Abou Horaïra, ou un autre *compagnon* qu'Abou Horaïra du Prophète. Dans tous ces cas, on dit qu'il y a *confirmation;* mais la *confirmation* est d'autant moins parfaite que le degré de l'isnâd où elle se rencontre est plus éloigné du premier râwi[2].

On nomme *témoignage* (شاهد) un second ḥadîts qui viendrait corroborer, *seulement pour le sens,* le

[1] Cet exemple a été emprunté par I. es-Çalâḥ à Ibn Ḥibban. Il ne faudrait pas croire que, par les mots «quelque autre autorité digne de foi», cet auteur a entendu restreindre le champ de l'*examen;* ils n'ont qu'une valeur énonciative et non limitative; l'enquête dont il est question ici portera également sur les récits de râwis qui ne sont pas dignes de foi (Qasṭ., I, 16, l. 19 et suiv.).

[2] Le râwi autre que celui de la première version, qui rapporte le même ḥadîts d'après les mêmes autorités, est appelé *confirmant* (متابِع); le râwi de la première version est appelé *confirmé* (متابَع عليه) [Dict., 167]. Bokh., à la fin des ḥadîts qu'il rapporte, indique les *confirmations* qu'il connaît sous la forme تابعه فلان عن فلان (cf., à titre d'exemple, الصوم, n[os] 33, 42). La *confirmation parfaite* est celle qui porte sur le texte et sur tout l'isnâd; celle qui ne porte que sur une partie de l'isnâd (dans l'espèce, par exemple, Ayyoub d'Ibn Sirîn d'Abou Horaïra) est appelée *imparfaite* (ناقصة, قاصرة) [cf. Dict., 167. — Naw., dans le présent passage, emploie aussi le verbe قصر : وتقصر عن الاولى بحسب بعدها منها].

ḥadîts examiné. Parfois on a étendu à la *confirmation* le nom de *témoignage*, sans réciprocité[1].

Si d'un ḥadîts semblable à celui que nous avons cité on disait : « Abou Horaïra y est *isolé*, ou Ibn Sirîn, ou Ḥammâd y est *isolé*[2] », on indiquerait par là qu'il n'y a pour ce ḥadîts aucune *confirmation*. Au cas où les *témoignages* feraient également défaut, le sort de ce ḥadîts serait ce que nous avons exposé précédemment à propos de l'*anormal*[3].

Des récits de râwis incapables de fournir argument peuvent être admis à titre de *confirmations*[4] ou de

[1] I. Ḥaj. est ici en sens contraire وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس (Nokh., 23). La distinction exacte des deux termes est pour lui une terminologie particulière à certains auteurs (c'est El-Baïhaqi qui paraît l'avoir mise en honneur : Dict., 167, l. 23). Généralement, on appelle متابعة la *confirmation, dans le fond ou dans la forme*, provenant originairement du même *compagnon* que le ḥadîts soumis à l'*examen;* et on désigne par le terme شاهد la *confirmation, dans le fond ou dans la forme*, provenant d'un autre *compagnon* (Nokh., 22, 28; Dict., *loc. cit.*)

[2] تفرّد به ابو هريرة الخ, cf. sur l'*isolement, infra*, XVII[e] branche.

[3] C'est-à-dire que, suivant les cas, ce ḥadits peut être مردود, صحيح ou حسن, cf. *supra*, p. 103.

[4] C'est ainsi que Bokh. et Mosl. ont admis à ce titre dans leurs recueils des traditions provenant de râwis faibles. Le ḥadîts *confirmé*, lorsqu'il a par lui-même de la valeur, est désigné en opposition aux متابعات et aux شواهد sous le nom de اصل, *ḥadits fondamental* (cf. Naw., I, 36, l. 20). — Naw. prétend que si l'on admet, à ce titre de *confirmations*, des ḥadîts *faibles*, c'est parce que, en fin de compte, c'est au ḥadîts *confirmé* qu'on accorde confiance (Naw., I, 49, l. 19). Qasṭ. (I, 12, l. 17) objecte qu'il ne faudrait pas entendre cette remarque dans un sens restrictif : il se peut que le râwi *confirmant*, et le râwi *confirmé* soient également d'autorité *faible*, et que précisément l'union de leurs deux *faiblesses* donne au ḥadîts de la *force;* c'est une allusion au حسن بغيره (cf. *supra*, nov.-déc., p. 499).

témoignages; néanmoins tout ḥadîts *faible*[1], sans distinction, n'est pas propre à cet usage.

Seizième branche. — Elle est relative aux *suppléments provenant d'autorités dignes de foi* (زيادات الثقات) et à la façon de les apprécier[2].

C'est là une étude fort délicate et à laquelle il est recommandable de consacrer ses efforts.

Parmi les jurisconsultes et les traditionnistes, la majorité est d'avis que ces *suppléments* doivent être acceptés sans distinction[3]. Par contre, un autre parti

[1] ولا يصلح لذلك كل ضعيف; on désigne une autorité *faible*, mais capable de fournir *confirmation* par le terme صالح للاعتبار (cf. *supra*, nov.-déc., p. 502, 503); on dit encore d'elle qu'elle «peut servir à examiner» يعتبر به. — Sur les râwis *faibles* dont les récits ne peuvent fournir *confirmation*, cf. *infra*, XXIII[e] branche, 13°.

[2] On désigne sous le nom de *suppléments* (زيادات) des additions plus ou moins longues figurant dans une des versions d'un ḥadîts et ne figurant pas dans les autres. La زيادة peut porter sur le *texte* du ḥadîts; celles que Naw. cite plus bas à titre d'exemples sont dans ce cas. Mais la زيادة peut aussi porter sur l'isnâd; par exemple : il y a زيادة lorsqu'un ḥadîts généralement connu sous la forme مرسل est rapporté مسند dans une version, lorsqu'un ḥadîts موقوف est rapporté مرفوع dans une autre version.

[3] قبولها مطلقا (Comp. Mosl., *ap.* Naw., I, 78) : c'est en vertu de cette règle que de deux versions d'un ḥadîts, l'une مرسل et l'autre مسند, rapportées toutes deux par des autorités dignes de foi, on doit préférer la deuxième. Bokh. se serait formellement prononcé en ce sens (Qasṭ., I, 9, l. 26 et suiv.). Dans les mêmes conditions, on donnera également le pas à la version مرفوع d'un ḥadîts sur la version موقوف. I. Ḥaj. s'élève contre cette opinion que les زيادات الثقات doivent être acceptées sans distinction, même lorsqu'elles sont en divergence avec les versions rapportées par la généralité des râwis dignes de foi : «Comment se fait-il, dit-il, que cette opinion ait été reçue par les traditionnistes qui, d'une part, ad-

a opiné pour leur rejet également sans distinction. Enfin d'autres ont dit : « Le *supplément* provenant d'un râwi autre que celui qui a rapporté une première fois la tradition sans lui sera accepté; provenant du râwi même qui a rapporté une première fois la tradition sans lui, il sera rejeté [1]. »

Le maître (I. es-Çalâḥ) a distingué trois sortes de *suppléments* : 1° ceux qui sont en divergence avec la version du ḥadîts rapportée par les autorités dignes de foi; ils doivent être rejetés comme nous l'avons vu précédemment [2]; 2° ceux qui ne sont pas en divergence; par exemple, ceux qui consistent en ce

mettent parmi les conditions de la *perfection* et de la *bonté*, l'absence d'*anomalie*, qui, de l'autre, définissent l'*anomalie* la divergence pour le récit d'un râwi digne de foi, avec le récit d'un autre plus digne de foi encore? Il y a là une grave négligence» (Nokh., 16). Il ajoute : «Ce qui m'étonne, c'est que des chafe'ites aient professé cette opinion, alors que des déclarations expresses de leur maître montre qu'il était en sens contraire» (cf. définition du شاذ par Chafe'i, *supra*, p. 101) [Nokh., 20].

[1] Lorsqu'un même râwi rapporte deux versions d'un ḥadîts, la deuxième avec un *supplément*, on suppose que ce *supplément* est une erreur, et l'on s'en tient à la version la plus courte (cf. Tad., 86, l. 21 et suiv. — Comp. le propos de Mojâhid b. Jabr [† 103], *ap.* Term., II, 336, l. 11; انقص من الحديث ان شئت ولا تزد فيه). Abou Naçr B. Es-Çabbâgh († 477), qui professe cette opinion, fait exception dans deux cas à la règle qu'elle consacre : 1° lorsqu'un râwi indique clairement qu'il a recueilli les deux versions, à deux cours différents; 2° lorsqu'en reportant la version qui contient le *supplément* il déclare que l'absence de ce *supplément* dans la première version est la conséquence d'un oubli. Il est certain alors que le *supplément* ne provient pas d'une erreur, d'une étourderie de la part de ce râwi (Tad., 86, l. 20 et suiv.).

[2] En effet, elles constituent des *anomalies*; la version qui les contient est شاذ (cf. *supra*, p. 101 et suiv.).

qu'un auteur digne de foi rapporte *isolément* toute une phrase d'un ḥadîts : ils doivent être acceptés, et, suivant El-Khaṭîb, tous les docteurs seraient d'accord sur ce point[1]; 3° ceux qui se réduisent à un seul mot ne figurant pas dans les autres versions du ḥadîts; par exemple, pour le ḥadîts « la terre nous a été donnée comme oratoire et comme purification », c'est dans la seule version d'Abou Mâlik El-Achjaʿî que figure ce supplément « et sa poussière (comme purification)[2] ». Cette troisième sorte, a dit le maître, ressemble d'un côté à la première, de l'autre, à la deuxième[3]. L'opinion juste, c'est que les *suppléments* de ce genre doivent être acceptés. A titre d'exemple, le maître a encore cité les mots « d'entre les musulmans », qui ne figureraient pour

[1] Dans ce cas, le *supplément* peut être considéré comme un ḥadîts distinct, rapporté isolément par un râwi digne de foi, *alias* un فرد (cf. *infra*, p. 112), et un tel ḥadîts est parfaitement acceptable, d'après l'opinion communément admise (Nokh., 19, l. 8 et suiv.).

[2] Ce fragment de ḥadîts figure dans Bokh. sans *supplément* sous la forme suivante : جُعِلت الارض لنا مسجدا وطهورا (الصلوة, n° 52. — التيمم, n° 1); la version avec *supplément* provenant de Abou Malik Sa'd ben Tarik el-Achjaʿî (†. 140) se trouve chez Moslim : جعلت الارض لنا مسجدا وتربتها طهورا.

[3] C'est-à-dire que le *supplément* peut particulariser sur quelque point la règle générale exprimée par la version du ḥadîts sans *supplément*. D'une part, la disposition du *supplément* n'étant qu'un cas particulier de la disposition générale du ḥadîts sans *supplément*, il n'y a pas entre les deux versions divergence. Mais, d'autre part, cette particularisation peut être envisagée comme restriction de la règle générale; et, dans ce cas, il y a dans une certaine mesure divergence. Par exemple, à prendre largement les choses, il n'y a pas de véritable divergence entre la version جعلت الارض لنا مسجدا وطهورا, et la version à *supplément* جعلت الارض لنا مسجدا وتربتها

le ḥadîts relatif à l'aumône de la rupture du jeûne (الفطرة) que dans la version provenant de Mâlik. Mais cet exemple ne vaut rien, car, pour ces mots, la version de Mâlik est confirmée par celles de ʿOmar b. Nâfiʿ et de Ed-Dhaḥḥak b. Otsmân[1].

Dix-septième branche. — Elle est relative à l'étude des ḥadîts *isolés* (فرد, pl. افراد)[2].

Ce qui précède en a fait connaître l'objet[3]. Il y a

طهورا. Mais cette divergence apparaîtra si l'on considère que la première parle de *toute la terre* sans distinction, et la seconde de la *poussière* (تربتها), à l'exclusion du sable, des pierres, etc. (Dict., 612, 613. — Cf. pour la controverse juridique à laquelle ces deux versions ont donné naissance entre les quatre imams, Qasṭ., I, 367, 368).

[1] Le ḥadîts auquel Naw. fait allusion, est ainsi conçu : فرض رسول الله زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر وصاعا من شعير على كل حرّ أو عبد ذكر أو انثى من المسلمين. — Malik le donne au *Mowaṭṭa* d'après Nâfiʿ (II, 79, 80). Termidsi, qui le donne d'après Malik, prétend que cet imâm est le seul à rapporter d'après Nâfiʿ le *supplément* من المسلمين (Term., I, 131). C'est vraisemblablement en se référant à Term., qu'I. es-Çalâḥ croit pouvoir citer le ḥadits comme exemple de *supplément*. Mais, comme le remarque Naw., ce *supplément* est confirmé par les versions de ʿOmar b. Nâfiʿ (*ap.* Bokh., الزكوة, n° 70), et de Ed-Dhaḥḥak b. ʿOtsman (*ap.* Mosl. : Naw., IV, 336).

[2] Dans son commentaire à Moslim, Naw. a eu l'heureuse idée d'étudier simultanément, sous une même rubrique, l'*examen* (اعتبار), les *confirmations* (متابعات) et le ḥadits *isolé* (فرد); c'est en effet à la suite de l'*examen* d'un ḥadits qu'on pourra connaître s'il est *isolé* ou *confirmé* (متابع) [Naw., I, 48, 49]. — On considère généralement فرد comme synonyme de غريب (Dict., 1087, l. 16. Sur le غريب, cf. *infra*, XXXI° br.); I. Ḥaj. fait cependant des réserves sur ce point. — A. Daw. composa un كتاب التفرّد (H. Kh., V, 63).

[3] C'est-à-dire ce qui précède sous les rubriques du شاذ, du منكر, et de الاعتبار. — I. es-Çalâḥ consacre ici quelques mots à l'étude du

deux variétés d'*isolement* pour les ḥadîts : 1° *isolement* par ce fait qu'une seule autorité, à l'exclusion de toutes autres, rapporte un ḥadîts; on a vu plus haut quel était le sort des traditions de cette catégorie[1]; 2° *isolement* quant à ce qui concerne une voie particulière; c'est celui que les traditionnistes indiquent en ces termes : « Les Syriens, les Mecquois sont *isolés* à rapporter ce ḥadîts (تفرّد به اهل مكّة); un tel est isolé à le rapporter d'un tel; les Basriotes sont isolés à le rapporter des Koufiotes, » etc.[2]. Cet *isolement*

ḥadîts *isolé*, simplement pour se conformer à la pratique traditionnelle des auteurs, inaugurée par El-Ḥâkim, d'après laquelle une branche spéciale des sciences du ḥadîts doit être consacrée à cette variété (Tad., 87, l. 28).

[1] Ce ḥadîts porte le nom de فرد مطلق, *isolé absolument*. I. Ḥaj. est beaucoup plus explicite dans sa définition : c'est le ḥadîts qu'un seul *compagnon* a rapporté du Prophète, et un seul *suivant* de ce *compagnon*; ce *suivant* est la seule autorité dont ce ḥadîts provienne, à l'exclusion de toutes autres. Le sort de la tradition ainsi rapportée dépendra essentiellement de la valeur du *suivant* : est-il digne de foi, le ḥadîts pourra être *parfait*; est-il à peu près digne de foi, le ḥadîts pourra être *bon*; est-il peu digne de foi, le ḥadîts sera *faible*. (Cf. *supra*, p. 103).

[2] Dans cette deuxième variété, Naw. confond : 1° le فرد نسبى *isolement relatif* تفرّد فلان عن فلان; 2° le فرد البلدان *isolement régional*, تفرّد اهل مكّة الخ. — Le ḥadîts *isolé relativement* reçoit plus spécialement le nom de *rare* غريب (Nokh., 11), tandis que l'on ne saurait appliquer cette dénomination aux cas d'*isolement régional* (cf. *infra*, XXXI[e] branche). L'*isolement relatif* est celui qui se produit dans les degrés de l'isnâd inférieurs au *suivant* (فى اثناء الاسناد; Nokh., 10) : un ḥadîts est rapporté du Prophète par plusieurs *compagnons*, de chacun de ces *compagnons* par plusieurs *suivants*; mais, à un degré inférieur de la chaîne, cette progression des voies s'arrête; d'un des *suivants*, par exemple, un seul *suivant de suivant* rapporte ce ḥadîts; on dira que le second est *isolé* à rapporter ce ḥadîts du premier :

n'implique nullement la *faiblesse* du ḥadîts qu'il caractérise. Toutefois il arrive que, par une expression comme celle ci « *isolement* des Médinois », on entende l'*isolement* d'un certain Médinois, et alors le ḥadîts rentre dans la première variété de l'*isolé*[1].

Dix-huitième branche. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *taré* (معلّل; on dit aussi معلول, ce qui est un barbarisme)[2].

Parmi les branches de la science du ḥadîts, elle appartient à l'ordre le plus relevé. Pour s'en rendre maître, il faut être de mémoire fidèle, de grande expérience et d'intelligence pénétrante. Sous le nom de *tare* (علّة) on entend une cause d'infirmation

تفرد به تابع التابعى فلان عن التابعى فلان, et le ḥadîts est isolé *relativement* بالنسبة الى جهة خاصّة. Ce sont de tels ḥadîts que Termidsi qualifie de « rare par cette voie » (غريب من هذه الجهة). — Quant à l'*isolement régional*, il consiste en ce que les voies d'un ḥadîts, peu importe leur nombre, ne comprennent d'un bout à l'autre que des personnages d'une même contrée, ou de deux contrées seulement, le caractère provincial du ḥadîts à son origine est très marqué; les auteurs des recueils canoniques et, à leur suite El-Ḥâkim, attachent à ce caractère une grande importance, et signalent avec soin les cas d'*isolement régional* (cf. *M. St.*, II, 175 et suiv.; Tad., 88).

[1] L'emploi du pluriel rentre alors dans cette catégorie d'extension figurée (مجاز), qui consiste à désigner la partie par le tout (Baïq., 63).

[2] On a proposé pour ce ḥadits diverses autres dénominations : عليل, معتلّ, مُعَلّ (cf. Dict., 1038, l. 5; Baïq., 64). Malgré l'anathème grammatical que Naw., après I. es-Çalâḥ, porte ici contre la forme معلول, cette forme a continué à être couramment employée par les technologistes du ḥadîts, et I. Ḥaj. a intitulé un de ses ouvrages, consacré à l'étude des *tares* du ḥadîts, الزهر المطلول فى معرفة المعلول (Ḥ. Kh., III, 550).

IMPRIMERIE NATIONALE.

existant, mal élucidée, dissimulée, dans un ḥadîts en apparence indemne. La *tare* se glisse dans des isnâds qui, extérieurement, réunissent tous les caractères de la *perfection*. L'isolement d'un râwi, l'opposition où il se trouve avec d'autres, joints à certaines circonstances concomitantes, voilà ce qui permet de découvrir la *tare* d'une tradition; voilà ce qui éveille la méfiance du traditionniste expérimenté, et lui fait soupçonner le *relâchement* réel d'un ḥadîts *lié* en apparence, le caractère *arrêté* d'un ḥadîts qui semble *remontant*, la fusion de deux traditions en une seule, etc. Ses présomptions deviennent elles à ses yeux probabilités, il refusera nettement au ḥadîts suspect la *perfection*. Garde-t-il quelque hésitation à se prononcer, il se tiendra du moins sur la réserve vis-à-vis de ce ḥadîts[1]. Le moyen de découvrir les

[1] Comp. Salisb., 120, 121. — Tout ceci revient à dire que les *tares* sont des vices des ḥadîts (le plus souvent dans l'enchaînement de l'isnâd) suspectés et non démontrés. I. Ḥaj. est très explicite sur ce point : il étudie la *tare* sous la rubrique de la *suspicion* (الوهم) [Nokh., 32]. On admet très bien qu'une déclaration de *tare* (تعليل) n'a pas besoin d'être appuyée d'une preuve en règle. Le traditionniste expérimenté la *flaire* en quelque sorte, l'induit avec plus ou moins de probabilité d'un concours de circonstances dont il peut seul apprécier la juste valeur. Mais il ne faut pas généralement songer à lui demander de l'existence de la *tare* des preuves irréfutables, non plus qu'on ne saurait obliger le changeur, habitué par une longue pratique à discerner la mauvaise monnaie de la bonne, à une exacte démonstration de ses quasi-instinctifs procédés de triage. — Les circonstances concomitantes, indices de la *tare*, étant extrêmement variables, il n'est guère possible de donner la liste complète des diverses variétés du genre معلل : El-Ḥâkim en cite dix, et son énumération n'est pas limitative (Tad., 91, 92, 93).

tares, c'est de réunir les différentes *voies* d'un même hadîts, puis d'examiner les divergences qui séparent les râwis, de peser la sûreté, l'exactitude d'information de chacun des divergents. La *tare* la plus fréquente consiste dans le *relâchement* d'un hadîts *lié* en apparence, le râwi qui le rapporte *relâché* ayant plus d'autorité que celui qui le rapporte *lié*. Le plus souvent, la *tare* se rencontre dans l'isnâd; parfois aussi elle se rencontre dans le texte (متن). Parfois la *tare* de l'isnâd infirme tout ensemble, et l'isnâd et le texte; tels les cas où elle consiste dans le *relâchement* réel d'un hadits en apparence *lié*, dans l'*arrêt* d'un hadîts *remontant*. Parfois elle n'infirme que l'isnâd, le texte reste *parfait* et *remontant;* et, à titre d'exemple, on peut citer le hadîts « les deux contractants dans la vente ont le droit d'option, etc. », rapporté par la voie de Yaʿla b. ʿObaïd, de Sofyan et-tsaouri, d'ʿAmr b. Dinâr, etc. Yaʿla s'est trompé en citant ʿ*Amr* b. Dinâr aux lieu et place d'ʿ*Abd Allah* b. Dinâr [1].

[1] البيعان بالخيار الخ; ce hadits est rapporté par les six auteurs canoniques avec des voies multiples. La *perfection*, le caractère *remontant* de son texte sont parfaitement établis. Avec l'isnâd cité ici par Naw., il ne figure dans aucun des six recueils, non plus qu'au *Mowatta*. Toutefois Nisaï le donne avec un isnâd analogue, c'est-à-dire où Sofyan et-tsaouri rapporte de ʿAmr b. Dinâr (Com. de Soyouti sur Nisaï [Le Caire, 1306], II, 214, l. 17). La confusion entre ʿAmr b. Dinâr († 115) et ʿAbd Allah b. Dinâr († 127) a été d'autant plus facile à commettre que ces deux individus, porteurs de la même *nisba*, ont tous deux transmis des traditions à Sofyan et-tsaouri (Khilâça tadshîb el-Kamâl fi asma er-rijâl [Le Caire, 1301], p. 196, 288). Il a fallu toute la finesse d'investigation des

On a parfois étendu le terme de *tare* à nombre de vices des ḥadîts autres que ceux impliqués dans la précédente définition : mensonge, négligence, mauvaise mémoire des râwis, etc.[1]. Et-Termidsi l'a même appliqué aux *abrogations* (نسخ) de ḥadîts[2]. Enfin on a fait *generaliter* emploi de ce mot pour qualifier les cas où il y a désaccord entre versions d'un même ḥadîts, sans qu'il perde de sa valeur : tel le *relâchement* dans une version d'un ḥadîts rapporté *lié* par un râwi digne de foi et sûr d'information[3], et, dans ce sens, on a dit de certains ḥadîts qu'ils étaient *parfaits* et *tarés* (صحيح معلل), comme on

critiques, un examen minutieux des différentes voies du présent ḥadîts pour découvrir que dans la version incriminée 'Amr avait été confondu avec 'Abd Allah et que, malgré ses apparences de perfection, son isnâd était *taré*. — Sur un exemple de *tare* dans le *texte*, voir une longue discussion de Soyouṭi ap. Tad., 89, 90, 91.

[1] C'est là le sens le plus ancien du mot علّة dans la terminologie du ḥadîts. Il désigne *generaliter* tout vice, toute maladie (comp. *M. St.*, II, 148) qui vient altérer la *perfection* d'un ḥadîts. علّة s'oppose alors à صحّة dans la technologie du ḥadîts, comme dans la langue courante, et dans la technologie des grammairiens (فعل معتلّ, فعل صحيح); particulièrement, c'est cette large acception qu'il faut attribuer au mot, en ce qui concerne la littérature des كتب العلل (H. Kh., IV, 245, 246), à laquelle Moslim, I. Ḥanbal, I. el-Madîni, Ed-Daraqoṭni ont donné des œuvres (Tad., 91, l. 19, 27).

[2] Term., à la fin de son *Jâmi'*, affirme que tous les ḥadîts de son ouvrage reçoivent application juridique pratique sauf deux, dont il a, en lieu et place, expliqué les *tares* (Term., II, 331, 332). Or l'un de ces ḥadîts est un ḥadîts *abrogé*, et l'explication à laquelle Term. fait allusion est tout simplement l'exposé des preuves de son *abrogation* (I, 272, 273). On en a conclu que Term. considérait l'*abrogation* comme une *tare*.

[3] Cf. *supra*, nov.-déc., 517.

a dit d'autres qu'ils étaient *parfaits* et *anormaux* (صحيح شاذ)[1].

DIX-NEUVIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *vacillant* (مضطرب)[2].

C'est celui qui est rapporté avec des leçons désaccordantes, de valeur égale entre elles. Si l'une des leçons offrait quelque supériorité sur les autres, mémoire plus fidèle du râwi, longue fréquentation de ce râwi avec le maître dont il rapporte, etc., on devrait décider en sa faveur, et alors le ḥadîts ne serait pas *vacillant*[3]. Le *vacillement* (اضطراب) a pour conséquence forcée la *faiblesse* de la tradition où on le constate. Il démontre, en effet, le peu de sûreté des râwis qui la rapportent[4]. Parfois le *vacillement*

[1] Comp. Salisb., 103. — El-Baïhaqi, notamment, a dit de certains ḥadîts qu'ils étaient صحيح et شاذ, en entendant ce dernier terme dans le même sens que son maître El-Ḥâkim (Tad., 81, l. 22).

[2] I. Ḥaj. a composé sur cette sorte de ḥadîts un traité spécial : المقترب في بيان المضطرب (Ḥ. Kh., VI, 67).

[3] En effet, la version la meilleure serait محفوظ ou معروف, la version la plus faible serait شاذ ou منكر (cf. *supra*, 103, note 1; 105, note).

[4] Comme exemple de ḥadîts *vacillant* dans l'isnâd, on peut citer celui où le Prophète aurait prescrit au musulman qui veut prier de tracer devant lui une ligne sur le sol, lorsqu'il ne trouve aucun objet qui puisse lui servir de *Sotra*. Ab. Dawoud le rapporte d'Abou Horaïra par la voie d'Isma'îl b. Omayya [† 144], (A. Daw., I, 192, l. 21.) Or les noms des râwis intermédiaires entre Abou Horaïra et Isma'îl sont rapportés différemment dans plus de dix versions (Tad., 93, 94). — Comme exemple de ḥadîts *vacillant* dans le texte, on peut citer celui que Et-Termidsi rapporte en ces termes : ان في المال حقا سوى الزكوة (I, 128, l. 15). I. Maja, d'après les

existe dans l'isnâd, parfois dans le texte, parfois dans les deux ensemble. Tantôt il existe du fait d'un seul râwi, tantôt du fait de plusieurs [1].

Vingtième branche. — Elle est relative au hadîts *interpolé* (مُدرَج) [2].

On distingue plusieurs genres d'*interpolation* [3] :

1° *Interpolation* [4] dans une tradition du Prophète; à la suite d'une de ces traditions, un râwi cite

mêmes autorités, le rapporte en des termes entièrement opposés : ليس فى المال حقا سوى الزكوة (I. Maja [*Dehli*, 1282], 129, l. 16). Le vacillement dans le *texte* seul est fort rare; un hadîts n'est généralement pas مضطرب dans son *texte* sans l'être également dans son isnâd (Nokh., 35).

[1] C'est-à-dire que tantôt c'est un même râwi qui rapporte le hadîts en plusieurs leçons désaccordantes, tantôt les leçons contradictoires proviennent de plusieurs râwis (Baïq., 66, 67).

[2] Les auteurs arabes expliquent comme il suit la signification premiere du mot مُدرَج : ادرج الشىء فى الشىء ادخله وضمنه فهو مدرج (Risch., 22). La technologie des sciences coraniques a également adopté ce terme; il désigne des explications de *récitants* qui parfois ont été considérées par erreur comme partie intégrante du texte sacré (Itq., 182; cf. un exemple, *ap.* Baidhawi, S. iv, v. 15).

[3] I. es-Çalâh avec la plupart des technologistes du hadîts distingue deux grands genres d'*interpolation* *interpolation* quant au *texte*, *interpolation* quant à l'isnâd. La première seule répond exactement à l'idée française d'*interpolation*. Il distingue en outre dans chaque genre trois variétés. Naw. s'est ici écarté assez notablement du maître; le premier genre signalé par lui n'est qu'une variété d'*interpolation* quant au *texte;* le deuxième et le troisième ne sont que des variétés d'*interpolation* quant à l'isnâd (Tad., 90, l. 20 et suiv.).

[4] Naw. semble supposer que, dans ce genre de مُدرَج, les mots *interpolés* se trouvent toujours *in fine*, à la suite du hadîts (عقبه); en fait, il n'en est ainsi que dans une variété de l'*interpolation* quant

quelque parole émanant de lui-même ou d'un autre personnage. Les râwis postérieurs rapportent ce propos en le liant à la tradition de telle façon qu'on peut supposer qu'il fait corps avec elle;

2° *Interpolation* par le fait de rapporter avec le même isnâd deux textes existant avec deux isnâds séparés[1];

3° *Interpolation* par le fait de rapporter un ḥadîts

au texte. Dans une deuxième variété, les mots *interpolés* peuvent figurer *in principio*, dans une troisième, ils peuvent figurer *in medio* (Nokh., 33, 34; Qast., I, 10, l. 30 et suiv.; Dict., 465). Comme exemple d'*interpolation in fine*, on peut citer le ḥadîts relatif ou تشهد, figurant chez A. Dawoud: Ibn Mas'oud, rapportant ce ḥadîts, y ajouta cette réflexion personnelle : « Lorsque tu as exécuté ou achevé ceci, tu as achevé ta prière; tu peux à ton gré te lever ou t'asseoir. » A. Dawoud attribue par erreur ces mots au Prophète (A. Daw., I, 261, l. 30). — Le ḥadîts relatif à l'ablution des talons (*ap.* Bokh., الوضوء, n° 29) a été cité par El-Khaṭîb sous une forme qui le rend *interpolé in principio* les mots « parachevez l'ablution » prononcés par Abou Horaira de qui provient ce ḥadîts y sont attribués au Prophète lui-même (Tad., 96, l. 24 et suiv.). — Enfin l'*interpolation in medio* a généralement pour principe la compréhension dans le *texte* du ḥadîts de quelque explication d'un mot rare, fournie par l'un des râwis; par exemple, en transmettant le fameux récit de 'Aicha sur les commencements de la révélation à Moḥammed, 'Orwa ou Ez-Zohri crut devoir gloser le mot تحنث par ces autres تعبّد الليالى; cette glose a été comptée dans la suite comme partie intégrante du récit de 'Aicha (Qast., I, 62; VII, 436,).

[1] Dans ce deuxième genre, Naw. confond deux variétés d'*interpolations* quant à l'isnâd, distinguées par I. es-Çalâḥ : 1° Certains mots n'existant que dans une version particulière d'un ḥadîts, pourvue d'un isnâd particulier, rapporter ces mots dans la version où ils ne figurent pas et avec l'isnâd de cette deuxième version; 2° Confondre en tout ou en partie sous un même isnâd deux traditions distinctes pourvues d'isnâds distincts (Tad., 97, l. 14 et suiv.; Baiq., 69; Nokh., 33).

recueilli de plusieurs personnages avec des divergences d'isnâd ou de *texte*[1] comme si ces divergences n'existaient pas.

Ces trois genres d'*interpolation* font également l'objet d'une interdiction formelle[2]. — El-Khaṭîb a composé sur l'*interpolation* de ḥadîts un livre qui ne laisse rien à désirer[3].

[1] Les mots « ou de *texte* » ne figurent pas chez I. es-Çalâḥ. Ce troisième genre indiqué par Naw. est considéré par I. es-Çalâḥ comme la troisième variété de l'*interpolation* quant à l'isnâd. Comme exemple, on cite un ḥadîts rapporté d'après Wâcil, El-'Amach et Mançour, tous les trois cités conjointement, d'après 'Amr b. Charḥabîl. Or Mançour et El-'Amach sont seuls à rapporter réellement ce ḥadîts d'après ce personnage. L'adjonction de Wâcil rend le ḥadîts مدرج (Tad., 98, l. 4). — I. Ḥaj. a cru pouvoir distinguer une quatrième variété d'*interpolation* quant à l'isnâd : un professeur, rapportant des traditions, donne un isnâd; au moment où il s'apprête à citer le texte, survient un individu auquel il adresse quelques paroles; les élèves se méprennent sur le caractère de ces paroles, les croient un ḥadîts et plus tard les rapportent comme telles (Nokh., 33, 34). On en trouvera un exemple chez I. Maja : l'ascète Tsâbit b. Mousa entre chez le cadi Charîk b. 'Abd Allah († 177) au moment où celui-ci achève de dicter un isnâd, Charîk le salue par ces mots : « Que Dieu embellisse, le jour, le visage de celui qui prie beaucoup, la nuit ». L'ascète croit que ces paroles aimables à son adresse sont un ḥadîts du Prophète, et il les transmet plus tard comme telles (I. Maja [*Dehli*, 1282], p. 95, comm. marginal).

[2] La plupart des traditionnistes se sont pourtant montrés indulgents pour l'*interpolation* quant au *texte*, résultant de la glose d'un mot rare (Tad., 98, l. 19; Baïq., 70).

[3] Cet ouvrage a pour titre الفصل للوصل المدرج فى النقل. I. Ḥaj. l'a remanié et abrégé sous le titre de تقريب المنهج فى ترتيب المدرج (Tad., 98, l. 20; Nokh., 34; Ḥ. Kh., II, 388). Soyouṭi a également consacré à l'étude de ce ḥadîts un traité spécial المدرج الى المدرج (Ḥ. Kh., V, 476).

Vingt et unième branche. — Elle est relative au ḥadîts *supposé* (موضوع).

Sous ce nom, on entend le ḥadîts forgé et fabriqué; c'est le pire ḥadîts du genre *faible*. Quel que soit l'objet d'une tradition *supposée*, il est interdit à quiconque la connaît pour telle de la rapporter sans en indiquer nettement le caractère[1]. Ce qui permet de reconnaître la *supposition* d'un ḥadîts, c'est soit l'aveu même du forgeur, soit quelque autre chose équivalente à un aveu, soit l'existence dans la personne du râwi ou dans ses récits de certains traits significatifs concomitants[2]. Il est des ḥadîts *supposés*

[1] L'anathème aurait été jeté par le Prophète lui-même contre les وضّاع, *forgeurs* de ḥadîts : من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار «Celui qui mentira à mon sujet de propos délibéré peut se préparer à occuper sa place en enfer». Cette tradition figure dans les recueils canoniques et dans d'autres ouvrages de traditions (cf. *M. St.*, II, 122). Quant à l'interdiction de transmettre en connaissance de cause des ḥadîts *supposés*, elle a pour fondement (Tad., 98, l. 25; Nokh., 32) le ḥadîts rapporté par Mosl. (*ap.* Naw., I, 84) : من حدث عنى بحديث يرى انه كذب فهو احد الكذابين «Celui qui rapporte de moi une tradition qu'il croit un mensonge est lui-même un menteur». Dans le présent passage, Naw. spécifie que cette interdiction subsiste, *quel que soit l'objet du ḥadîts supposé*. C'est que, si, suivant la plupart des traditionnistes, il est toléré qu'on rapporte des ḥadîts *faibles* lorsqu'ils ne sont pas relatifs à des préceptes juridiques ou dogmatiques الاحكام والعقايد, il est fait exception à cette tolérance en ce qui concerne le ḥadîts *supposé*, le pire du genre *faible*. — Le *forgeur*, sur la tête duquel pèse la menace des châtiments éternels, est en outre sévèrement traité en ce monde : Aboul Hasan en-No'aïmi († 443), convaincu de *supposition* de ḥadîts, est chassé de Baghdad et n'y revient qu'après la mort de ceux qui ont connu son aventure (Ṭabaq., XIII, 70).

[2] Comp. Salisb., 122, 123. — A propos de l'aveu du forgeur (اقرار الواضع), Ibn Daqîq el-'Id a soulevé une objection qui n'est

dont quelque imperfection dans la forme ou dans le *fond révèle le caractère.*

L'auteur qui s'est occupé de rechercher ces ḥadîts, j'entends par là Aboul Faraj el-Jaouzi, en a réuni un nombre considérable. A dire vrai, il a donné dans

pas sans rapport avec le célèbre sophisme d'Épiménide le Crétois : cet aveu fait reconnaître son auteur pour un menteur, à la parole duquel il convient de ne plus ajouter foi désormais; en conséquence, il se pourrait que l'aveu lui-même fût un mensonge. — Aussi s'accorde-t-on à refuser à cet aveu la force d'engendrer une connaissance apodictique de la *supposition;* il n'engendre qu'une probabilité, suffisante du reste, pour faire résolument écarter le ḥadîts (Tad., 98, l. 29 et suiv.; Nokh., 31, l. 4). — Comme exemple de chose équivalente à un aveu (معنى الاقرار), El-'Irâqi a cité le fait suivant : un râwi rapporte d'après quelque maître un ḥadîts parfaitement inconnu de toute autre voie; interrogé sur l'époque de sa naissance, il donne une date manifestement postérieure au décès du maître dont il prétend tenir le ḥadîts (Tad., 99, l. 4). On pourra considérer comme trait concomitant dans la personne du râwi (قرينة فى الراوى) le fait qu'étant chiite il rapporte un ḥadîts favorable aux prétentions des Alides (Tad., 99, l. 24; cf. *inf.*, p. 139, note 2). Quant au trait concomitant dans le ḥadîts lui-même (قرينة فى المروى), ce peut être l'opposition entre le ḥadîts et le Coran (comp. *M. St.*, II, 48, 139), la *Sonna motawâtira* (cf. *infra*, XXXe branche), l'Ijmâ' (comp. *M. St.*, II, 86). Ce peut être le fait qu'un même râwi rapporte successivement un même ḥadîts de plusieurs maîtres (cf. un curieux exemple *ap.* Mosl., Naw., I, 146, 147) ou un à-propos suspect dans le rapport entre la teneur du ḥadîts et les circonstances où il est cité : I. Ḥaj. cite le cas de Ghiyâts b. Ibrahim qui, trouvant El-Mahdi occupé à une course de pigeons, crut bon pour faire sa cour au prince de citer une tradition qui légitimât ce divertissement (Nokh., 31; Ghiyâts ajouta mensongèrement au ḥadîts لاسبق الا فى نصل او خف او حافر les mots او جناح; cf. *M. St.*, II, 69, 70). Enfin certains auteurs considèrent comme une preuve de la *supposition* d'un ḥadîts l'impossibilité d'en donner une explication raisonnable, soit littérale, soit allégorique, ou *la contradiction du fait rapporté par l'expérience sensible* (Tad., 99, l. 16, 17; Nokh., 31,

son ouvrage beaucoup de ḥadîts simplement faibles et dont rien ne peut démontrer la *supposition*[1].

Il y a plusieurs catégories de *forgeurs* de ḥadîts. Les plus dangereux sont les individus réputés ascètes, et dont l'idée en forgeant des ḥadîts a été de mériter une récompense céleste[2]. La confiance qu'ils inspi-

l. 19). — L'imperfection dans la forme (ركاكة اللفظ) est l'existence dans le récit d'une incorrection indigne du Prophète; elle n'est un signe certain de *supposition* que dans les ḥadîts rapportés textuellement, non pas dans ceux rapportés *quant au sens* بالمعنى (Tad., 99, l. 14). — L'imperfection dans le fond (ركاكة المعانى), c'est, par exemple, une contradiction dans le récit, ou une forte invraisemblance, comme la promesse d'une belle récompense pour un mérite médiocre, la menace d'un châtiment terrible pour une faute légère (Tad., 99, l. 20; Baïq, 76, l. 2, 3).

[1] L'ouvrage d'Ibn el-Jaouzí († 597) a pour titre الموضوعات الكبرى. L'auteur y a fait preuve d'une critique si sévère, qu'il rejette comme *supposés* non seulement des ḥadîts *faibles*, mais des *bons* et des *parfaits*, et même une tradition qui figure chez Moslim (Tad., 100, 161). Cet excès de scepticisme a fort scandalisé les auteurs orthodoxes; il y a toute une littérature de réfutation des موضوعات (cf. *M. St.*, II, 272). I. Ḥaj. a démontré la parfaite valeur de certains ḥadîts du *mosnad* d'Ibn Hanbal, attaqués par Ibn el-Jaouzi, dans son القول المسدد (H. Kh., IV, 586). Soyouṭi, sous le nom de القول الحسن, a composé un supplément à l'ouvrage d'I. Ḥaj. (H. Kh., IV, 584; onze vers figurant à la fin de cet ouvrage sont cités *ap.* Tad., 101, l. 23 et suiv.); il est aussi l'auteur de deux autres ouvrages dirigés contre la critique d'Ibn el-Jaouzi (cf. H. Kh., 263, 264). — Sur les principaux ouvrages de l'abondante littérature des موضوعات, cf. Ahlwardt, II, nos 1628 à 1641.

[2] Yaḥya ben Saʿîd el-Qaṭṭan († 192) déplore déjà ces fraudes pieuses dans le ḥadîts : لم نر اهل الخير فى شىء اكذب منهم فى الحديث. Moslim qui rapporte ce propos cherche, il est vrai, par des explications à en atténuer la rigueur; il semble admettre que les *gens de bien* ne forgent point des ḥadîts mais sont les véhicules inconscients du mensonge (يجرى على لسانهم; Naw., I, 125; voir, dans le même sens, Tad., 102, l. 8 : لان عندهم حسن ظن وسلامة صدر فيحملون

raient a fait accepter leurs récits *supposés*. — La secte des Karramyya a considéré comme licite la supposition de ḥadîts destinés à exciter le désir du bien et la crainte du mal[2]. Mais cette opinion est contraire au *consensus* des écoles musulmanes qui ont voix à l'Ijmâʿ[3]. — Les Zendiqs ont fabriqué des suites entières de traditions supposées; mais les maîtres

(ما سمعوه على الصدق ولا يهتدون لتمييز الخطا والصواب); mais il paraît bien qu'El-Qaṭṭan impute aux *gens de bien*, non seulement la transmission, mais la forgerie de ḥadîts موضوع (cf. *M. St.*, II, 47, 48; Noeldeke, *Gesch. d. Qor.*, XXII).

[1] في الترغيب والترهيب (Tad., 102, l. 24). — Sur les Karrâmyya, qui tiraient leur nom d'Abou ʿAbd-Allah Mohammed Ibn Karrâm († 256), cf. Chahrastani, *Haarbrücker*, I, 119; Van Vloten, dans *XIe Congrès des Orient.*, III, 114, 115.

[2] وهو خلاف اجماع المسلمين الذين يعتد بهم (Tad., 102, l. 30); voir l'anathème jeté par Ghazâli contre les partisans de la *supposition* de ḥadîts في فضايل الاعمال والتشديد في المعاصي, *ap.* Iḥya, III, 97, l. 28; I, 26, l. 33. Ces sectaires ont cherché à concilier leur opinion avec la malédiction contenue dans le ḥadîts من كذب عليّ معتمدا فليتبوأ الخ (confer *supra*, p. 1·1); tout d'abord, ils ont donné de ce ḥadîts une version revue et augmentée dans laquelle, entre معتمدا et ليتبوأ, ils intercalent ليُضِلَّ به «pour égarer les croyants»; grâce à ces deux mots, les fraudes pieuses resteraient, dans une certaine mesure, en dehors de la malédiction prophétique; les traditionnistes orthodoxes considèrent cette adjonction comme une interpolation intentionnelle. De plus, les sectaires ont assigné à عليّ non pas le sens de «à mon sujet», mais celui de «à mon détriment». «Le Prophète, ont-ils dit, n'a pas ajouté لي; les *suppositions* de ḥadîts profitables à l'islâm restent donc légitimes.» Naw. réfute longuement cette laborieuse argumentation de casuistique (Naw., I, 95, 96; comp. *M. St.*, II, 154, 155). — Il faut constater, d'autre part, que certains polémistes sonnites ont considéré comme licite la *supposition* de ḥadîts commise لنصرة السنّة (cf. Goldziher, *Beit. z. Litteraturgesch. des S. und Sunn. Pol.*, 12, 13).

de la science du ḥadîts ont percé à jour ces mensonges[1]. Dieu en soit loué! — Parfois le *forgeur* donne un isnâd à quelque propos tenu par lui-même ou par un sage[2]. Parfois aussi un râwi sans intention préconçue tombe dans une faute très voisine de la supposition de ḥadîts[3]. Comme exemple de ḥadîts *supposé*, citons celui qu'on rapporte, d'après Obayy ben Kaʿb, relatif aux mérites de chaque soura du Coran. Les commentateurs du Livre Saint qui l'ont cité ont commis une erreur[4].

[1] Soyouṭi cite plusieurs Zendiqs mis à mort par El-Mahdi, le grand persécuteur des Zendiqs, qui se vantèrent en marchant au supplice d'avoir *supposé* un nombre considérable de ḥadîts pour corrompre la pureté de l'islâm (Tad., 103).

[2] Le *forgeur* qui allonge la chaîne d'un ḥadîts موقوف ou منقطع de manière à le rendre مرفوع est désigné sous le nom spécial de رقاع (I. Kh., *Prolégomènes*, II, 177, l. 3). — Ce sont surtout les propos de la sagesse antéislamique (كلام حق Mosl. *ap.* Naw., I, 141) qu'on attribuait en leur forgeant un isnâd à l'envoyé de Dieu, et aussi des légendes de personnages bibliques (اسرائيليات), des paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament (Tad., 104, l. 14 et suiv.; comp. *M. St.*, II, 159, 160). — Enfin une autre variété de *supposition* très fréquente consiste à remplacer un isnâd *faible* par un isnâd *parfait* (Nokh., 32, l. 2); généralement on hésite à considérer cette pratique comme une *supposition* caractérisée (Term., II, 110, l. 22 et suiv.).

[3] Suivant Soyouṭi (Tad., 104, l. 13 et suiv.), Naw. a ici en vue le cas prévu par I. Ḥaj. à propos du ḥadîts مدرج (cf. *inf.*, p. 120, n. 1).

[4] الحديث في فضل القران سورة سورة; Risch donne une leçon فضل القراء (p. 30). Il s'agit d'un ḥadîts fort long où les mérites attachés à la récitation de chaque soura du Livre Saint sont soigneusement énumérés; c'est à lui que Zamakhchari et Baïdhawi ont emprunté les promesses de récompense qu'ils formulent à la fin du commentaire de chaque soura. Dans l'*Itqan* (833 et suiv.), Soyouṭi a longuement raconté comment fut découverte la *supposition* de ce ḥadîts,

VINGT-DEUXIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *interventi* (معلوب).

Un ḥadîts étant *bien connu* comme provenant de Sâlim, on l'*intervertira* en remplaçant le nom de Sâlim par celui de Nâfiʿ. Une telle pratique a pour but de rendre le ḥadîts plus désirable. Les gens de Baghdad, pour mettre El-Bokhari à l'épreuve, lui citèrent cent traditions *interverties*. Mais l'imâm les ayant rétablies dans leur forme correcte, ils durent reconnaître sa science [1].

inspirée par des vues pieuses*: le désir de ramener les fidèles de l'étude du droit selon la méthode hanafite, et de l'histoire, à celle du Coran (cf. *M. St.*, II, 155, 156).

[1] *L'interversion* (قلب) peut être partielle ou totale; partielle, elle consiste, comme dans l'exemple ici donné, à remplacer dans un isnâd un personnage par un autre de la même classe, ayant entendu les mêmes maîtres, transmis aux mêmes individus; totale, elle consiste à remplacer l'isnâd entier d'un ḥadîts par l'isnâd d'un autre, comme le firent les gens de Baghdad pour Bokh. Dans les deux cas, elle doit être intentionnelle (cf. Tad., 105, 106; Baiq, 60, 61). Elle peut avoir été inspirée par le desir de rendre *rare* غريب par une voie, un ḥadîts *bien connu* مشهور (cf. *inf.*, XXX[e] br.). A l'époque où fleurit la recherche passionnée du ḥadîts, les étudiants manifestent un goût excessif pour les ḥadîts *rares*, véritables curiosités d'écoles; ils recherchent la *rareté*, souvent au détriment de la valeur du ḥadîts, et les maîtres s'élèvent avec force contre cette tendance pédantesque (cf. Khaṭîb, *ap. M. St.*, II, 184; Baiq, 60, l. 36; Iḥya, III, 279, l. 5). Dans ce cas, l'*interversion* est un acte très répréhensible, tout proche de la *supposition* de ḥadîts (Tad., 106, l. 17) et désigné sous le nom peu flatteur de سرق الحديث (Tad., 105, l. 29). — L'*interversion* peut encore avoir pour objet de mettre à l'épreuve les connaissances d'un traditionniste ; l'histoire des gens de Baghdad et de Bokh. (cf. *Z. D. M. G.*, IV, 516) n'est pas un exemple isolé de cette pratique (cf. Ṭabaq., X, 69; XV, 36; Maqqari, II, 526). I. Ḥaj. (Nokh., 34) entend l'*interversion* d'une tout autre manière. C'est, d'après lui, une permutation accidentelle, non intentionnelle (comp.

Remarque[1]. — D'un ḥadîts que vous estimez *faible* avec un certain isnâd, dites simplement : « Ce ḥadîts est faible avec cet isnâd ». Mais de cette seule *faiblesse* de l'isnâd, gardez-vous de conclure à celle du texte lui-même[2]. Vous le pourriez cependant lorsqu'un imâm aurait dit que le *texte* n'est rapporté avec aucun isnâd *parfait*, ou aurait déclaré le ḥadîts *faible* avec démonstration de sa *faiblesse*. Pour le cas où l'imâm se serait contenté d'une déclaration de *faiblesse*, sans indication de motifs, il s'élève une controverse que nous exposerons bientôt.

Vous désirez rapporter un ḥadîts, ou *faible*, ou dont la valeur est douteuse, sans en donner l'isnâd. Gardez-vous d'employer quelque formule catégorique telle que : « L'envoyé de Dieu a dit », ou toute autre semblable. Mais dites plutôt : « On a rapporté, il est parvenu, arrivé, venu, a été transmis jusqu'à nous, etc. »[3].

Dict., 1184, l. 14), de deux mots dans l'intérieur d'un ḥadîts, entraînant modification du sens de ce ḥadîts; elle peut se produire dans l'isnâd ou dans le *texte*; telle est, dans l'isnâd, la transformation de Morra b. Ka'b en Ka'b b. Morra (sur ces *interversions*, El-Khaṭîb a composé un ouvrage intitulé : رافع الارتياب فى المقلوب من الاسماء والانساب, H. Kh., III, 340); telle sera, dans le *texte*, le changement de لايعلم يمينه ما ينفق شماله en لايعلم شماله ما ينفق يمينه, dans un ḥadîts figurant chez Mosl., الصدقة, *ap.* Naw., IV, 418. Certains modernes ont donné à cette dernière variété d'*interversion* le nom particulier de انقلاب (Dict., 1184, l. 11; Qasṭ., I, 13, l. 32).

[1] Les observations contenues dans cette *remarque* sont relatives, non pas spécialement au مقلوب, mais au ḥadîts *faible* en général.

[2] Car il se peut que le *texte* soit rapporté par une autre voie avec un isnâd d'une entière *perfection*.

[3] Comp. *supra*, p. 492, 493.

Les traditionnistes et d'autres accordent qu'on se montre coulant en ce qui concerne les isnâds : ils tolèrent qu'on rapporte, qu'on mette en pratique les ḥadîts *faibles*, sauf toutefois les ḥadîts *supposés*. Mais il faut faire exception, pour les ḥadîts relatifs aux attributs de Dieu, aux prescriptions légales (autorisations et interdictions) et à tout ce qui en général concerne la dogmatique et le droit canon[1].

VINGT-TROISIÈME BRANCHE. — Elle a pour objet d'examiner les qualités des râwis qui font admettre leurs récits, et d'autres questions connexes.

Il convient d'exposer ci-après plusieurs propositions :

1° Suivant l'avis de la majorité des imâms traditionnistes et jurisconsultes, on exige d'un râwi, pour accepter ses récits, qu'il soit *probe* (عدل) et *sûr d'information* (ضابط)[2] : [Est *probe*] le musulman pubère, en pleine possession de sa raison, exempt de tout

[1] Les ḥadîts *faibles*, qu'on peut transmettre sans inconvénient grave, ont pour matière des histoires édifiantes (قصص), des anecdotes sur les mérites de telle ou telle pratique (فضائل الاعمال) des exhortations morales (مواعظ) [Tad., 108, l. 19]. C'est là le domaine favori des قصاص tolérés par les critiques (cf. *M. St.*, II, chap. v), le sujet habituel de ces *curiosités* (نوادر) qu'Ibn Ḥanbal lui-même ne dédaignait pas de rapporter, tout en les estimant à leur juste valeur (*Z. D. M. G.*, L, 502).

[2] Le terme ثقة exprime d'une façon concise la réunion de la *probité* (عدالة) et de la *sûreté d'information* (ضبط) chez un individu (Tad., 14, l. 17, 18).

vice emportant l'impiété, et de toute tare diminuant la dignité humaine[1]; — [Est *sûr*] l'individu vigilant,

[1] بان يكون مسلما بالغا سليما من اسباب الفسق وخوارم المروّة. La puberté (بلوغ) et la possession de la raison (عقل) mises à part, ce sont essentiellement les qualités morales du râwi qui sont comprises sous le terme عدالة. C'est au langage juridique que ce terme a été emprunté. Il désigne l'ensemble des qualités qui rendent irréprochables le témoignage des individus, et il est remarquable que la plupart des qualités énumérées par les jurisconsultes dans la définition du témoin عدل se retrouvent ici dans la définition du râwi عدل (cf. Khâlil, 193). L'information en matière de ḥadîts (خبر) est en quelque sorte considérée comme le genre de *témoignage* (شهادة) le plus relevé et le plus important (cf. Sprenger, *Journ. As. Soc. Bengal*, 1856, p. 53). Cette connexion entre le خبر et la شهادة est expressément indiquée par Mosl. Il fonde la nécessité de n'accepter dans l'un et l'autre cas que l'information des عدل sur les mêmes textes du Coran (S. II, v. 282; S. LXV, v. 2 où le mot عدل est employé; voir la شهادة et le خبر mis sur le même plan dans un prétendu ḥadîts, ap. *Bostan el-ʿarifîn* 13 [en marge du *Tanbîh el-ghâfilîn*]). Il remarque d'autre part que si, dans l'ensemble, les règles du خبر et celles de la شهادة concordent, on peut cependant, dans le détail, relever entre elles certaines divergences. Naw., dans son commentaire sur ce passage (Naw., I, 82-84), loue Mosl. d'avoir fait cette remarque, qui montre la profondeur de ses connaissances juridiques, et indique d'une façon détaillée les différences entre le témoignage judiciaire et le témoignage en matière de ḥadîts: «Les règles communes pour l'admission du خبر et de la شهادة, c'est que le *témoin* ou le râwi doivent être musulmans, doués de raison, pubères, probes, en pleine possession de leur dignité humaine; que le fait rapporté ou dont on témoigne doit être exactement fixé au moment où l'on en reçoit transmission (au moment où l'on en est témoin dans la شهادة), et au moment où on le rapporte. Mais le خبر s'éloigne de la شهادة en ce que, chez les râwis, on n'exige ni la qualité d'homme libre (حرّيّة), ni la masculinité (ذكورية), ni la pluralité (عدد); de plus, on ne reconnaît pas en matière de خبر les mêmes motifs légaux de suspicion (تهمة) qu'en matière de شهادة, et aussi on admet fort bien le récit d'un informateur de seconde main (فرع) lorsque existe l'informateur ori-

de mémoire fidèle s'il rapporte de mémoire, ayant parfaitement établi son texte s'il rapporte d'après des

ginel (اصل), ce qui n'est point en matière de شهادة. En conséquence on accepte, pour les ḥadîts, l'information d'un esclave, d'une femme, d'un râwi unique, d'un informateur de seconde main lorsqu'existe l'informateur originel, c'est-à-dire l'*auteur* même dont il tient le ḥadîts. De tous ces personnages, on n'accepte pas le témoignage judiciaire, sauf celui des femmes dans certains cas et lorsque ce témoignage n'est pas isolé. La شهادة, avons-nous dit, peut être rejetée pour cause de suspicion légale : tels le témoignage de l'ennemi d'une des parties, le témoignage tendant à éviter au témoin quelque dommage, ou à procurer quelque avantage à lui, à sa famille. Sur le témoignage judiciaire de l'aveugle, on n'est pas d'accord. Chafe'i et un parti dans la doctrine ne l'admettent pas. Malik et un autre parti l'admettent. Cette controverse n'existe point pour l'information de l'aveugle, en matière de ḥadîts; on est d'accord pour l'admettre. Le motif de ces divergences entre les règles de la شهادة et celles du خبر, c'est que la première, portant sur des faits où l'intérêt particulier est en jeu, doit être soumise à des causes de suspicion légale, tandis que le second par son caractère général y échappe. » Noter cependant qu'en matière d'*approbation* et d'*improbation* [cf. *infra*, 133 et suiv.] il semble admis qu'il existe pour le خبر comme pour la شهادة des motifs de suspicion; on ne doit pas accepter, dit Dsahabi, les appréciations d'I. Mandah et d'A. No'aïm l'un sur l'autre للعداوة المشهورة بينهما, (Ṭabaq.,XII, 29; comp. la question : *témoignages entre ulémas ennemis*, ap. KHAL., Perron, V, 225). Naw. conclut que ce qu'il vient d'exposer est l'opinion de l'Ijmâ'; mais il s'est produit sur quelques points des opinions dissidentes. Notamment, certains mo'tazilites exigeraient pour le خبر comme pour la شهادة la pluralité des témoignages (cf. *supra*, nov.-déc., p. 483). — I. Ḥaj. (Nokh., 12) distingue deux éléments constitutifs de la *probité* : la *pureté religieuse* (تقوى), c'est-à-dire l'éloignement des péchés de polythéisme, d'impiété, d'hérésie; la *dignité humaine* (مروّة) [sur le concept de مروّة, cf. *M. St.*, I, 1-40; Tahds., 70]. Parmi les faits qui diminuent la مروّة, les jurisconsultes citent : l'habitude de se livrer au jeu d'échecs, aux courses de pigeons, l'amour immodéré du chant, l'exercice sans nécessité de quelque profession servile, tannage des peaux, tissage des haïks

notes écrites, instruit de ce qui peut modifier le sens d'un ḥadîts s'il rapporte d'après le sens[1].

2° La probité (عدالة) d'un râwi est réputée établie soit par l'affirmation expresse des gens bien informés, soit, par la commune renommée (استفاضة). Aussi bien est-il suffisant qu'un individu soit réputé *probe* parmi les gens de science, et qu'on loue communément en lui cette qualité. — Tel est le cas de Mâlik, des deux Sofyan, d'El-Aouzaʿï, d'El-Chafeʿï, d'Aḥmed et de leurs semblables[2]. Sur ce point, Ibn ʿAbd el-Barr s'est montré plus large encore et a dit : « il est de règle qu'on attribue la probité à tout savant

(cf. Khal., Perron, v, 195, 196). Jorj. cite encore le fait de manger ou d'uriner dans la rue (Taʿr. 152; comp. Iḥya, II, 13, l. 5). — Quant à l'*impiété* (فسق), il faut l'entendre dans le sens d'habitude du péché dans la vie pratique, non pas dans celui d'attachement à des croyances hétérodoxes (بدعة) [cf. Salisb., 67].

[1] Cf., sur le fait de rapporter d'après un cahier manuscrit, *infra*, XXVIe branche *in princ.*, et sur le fait de rapporter des ḥadîts d'après le sens رواية بالمعنى, *id.* 4°. Jorj donne du ضبط la définition suivante : le fait d'entendre un récit d'une façon exacte, puis d'en comprendre la signification, puis de le retenir par un effort des facultés mentales, et d'en fixer le souvenir en le repassant dans la mémoire, jusqu'au moment où on le transmet à autrui (Taʿr., 142). I. Ḥaj. distingue le ضبط صدر, qui répond à la partie de la définition de Naw. « de mémoire fidèle s'il rapporte de mémoire », et le ضبط كتاب, qui répond à la partie de la définition de Naw. « ayant parfaitement établi son texte, s'il rapporte d'après des notes écrites » (Nokh., 12). — Ghazâli fait une distinction analogue sur le حفظ; il parle du حفظ القلب *conservation dans la mémoire* et du حفظ الكتاب *conservation dans un cahier* soigneusement gardé (Iḥya, III, 279, p. 20 et suiv.).

[2] Il faut rappeler que, malgré ce que dit ici Naw. d'après Ibn es-Çalâḥ des deux Sofyan, ils ont passé aux yeux de certains pour des *fraudeurs* (cf. *supra*, nov.-déc., p. 529, note 2).

connu pour son zèle, pour sa science, aussi longtemps que l'on n'aura pas clairement établi l'*improbation* (جرح) à son égard[1]. Mais c'est là une opinion peu satisfaisante.

3° On reconnaît la sûreté d'information d'un râwi au signe suivant : accord habituel dans ses récits entre ce râwi et les autorités sûres, dignes de confiance. De rares divergences avec ces autorités ne nuisent nullement à un râwi ; mais des divergences fréquentes portent atteinte à sa sûreté d'information et empêchent de tirer arguments des ḥadîts qu'il rapporte[2].

4° D'après l'opinion la meilleure et la plus répandue, une *approbation*[3] concernant un râwi, sans énoncé de motifs doit être admise. Mais une *improbation*[4] n'est admise qu'avec un énoncé exprès des

[1] Rapprocher de cette opinion d'Ibn ʿAbd el-Barr ce qu'on dit généralement du شرط de Nisaï ; Nisaï aurait tenu pour acceptables tous les ḥadîts provenant de râwis dont on n'aurait pas, d'un commun accord, déclaré les informations rejetables (Comm. de Soyouṭi. Sur Nisaï [le Caire, 1306], I, 2, l. 15 et suiv.).

[2] Comp. Mosl. *ap.* Naw., *a contrario*, I, 77, 78.

[3] Le mot تعديل *approbation* a pour synonyme تزكية *déclaration de pureté* (Nokh., 65), qui est employé dans la langue du droit dans le sens voisin de « déclaration de l'irréprochabilité d'un témoin » (Khalîl, 193, l. 16). Quant à l'exacte compréhension de تعديل, Soyouṭi remarque très justement qu'elle est beaucoup plus étendue qu'on ne l'attendrait de l'étymologie du mot. Pris à la lettre, تعديل signifierait reconnaissance chez un râwi de la qualité de عدل (probe) ; or il est visible que les technologistes du ḥadîts l'emploient dans le sens de reconnaissance chez un râwi de la qualité de ثقة (digne de foi), c'est-à-dire réunissant à العدالة, le ضبط (Tad., 14, l. 15). Il faut ajouter que le mot عدل lui-même est employé souvent dans le sens plus général de ثقة, notamment dans le présent passage.

[4] Le mot جرح *improbation* a toute une série de synonymes, pourvus

motifs[1]. Les ouvrages sur l'*improbation* et l'*approbation* qui ne mentionnent pas les motifs d'*improbation* ne sont cependant pas sans utilité[2]. Ils ont l'avantage d'appeler l'intention sur les râwis qu'ils improuvent. Si un examen minutieux dissipe tous les doutes à leur égard et les montre dignes de confiance, on acceptera leurs récits. C'est le cas de quelques personnages cités aux deux *Çaḥîḥ*[3].

5° D'après l'opinion la meilleure, l'*approbation* et l'*improbation*[4] sont établies par la déclaration d'un

comme lui du sens originel de «blesser» : طعن, نزك, قدح, كلّم (cf. *M. St.*, II, 143). Le terme تضعيف *infirmation* est aussi fréquemment employé.

[1] La règle est la même en ce qui concerne les témoins judiciaires : la تزكية est admise sans indication de motifs. Le جرح, au contraire, n'est admis qu'avec indication des motifs (Khalîl, Trad. Perron, V, 204).

[2] Cf., sur les ouvrages consacrés au جرح et au تعديل, *infra*, LXI[e] branche.

[3] On trouvera les noms des autorités de Bokh. qui ont été *improuvées* ap. Moqadd. au *Fatḥ el-Bârî*, 381-456. I. Haj. s'efforce de détruire pour chacune d'elles l'*improbation* dont certains auteurs l'ont frappée (cf. indication d'un ouvrage sur l'*improbation* et l'*approbation* des autorités de Bokh., *ap.* Maqqari, I, 506, l. 6). Il faut dire aussi que, si certains critiques ont osé attaquer quelques autorités des deux *Çaḥîḥ*, d'autres orthodoxes plus respectueux considèrent que la valeur d'un râwi est suffisamment établie par le seul fait que Bokh. et Mosl. le citent (Tad., 262, l. 28).

[4] On peut relever entre les règles de l'*approbation* et de l'*improbation*, en matière de خبر et en matière de شهادة, diverses ressemblances; on exige chez les *approbateurs* et les *improbateurs*, en l'une et l'autre matière, les mêmes qualités que chez les témoins ou les râwis; d'après l'opinion la plus généralement admise, on n'exige point pour la تزكية ou le جرح des témoins la pluralité des déclarations, du moins dans l'*enquête secrète;* cette pluralité est tout au plus recommandable (Kharchi, V, 182, l. 23 et suiv.). Enfin, en droit

seul individu; dans une autre opinion, on soutient qu'il faut la déclaration de deux individus, lorsque sur le compte d'un même râwi, il existe à la fois une *improbation* et une *approbation*, il faut donner le pas à l'*improbation*. Toutefois, suivant certains, s'il y a un nombre d'auteurs plus considérable d'auteurs tenant pour l'*approbation*, c'est à elle qu'on doit donner le pas. — Supposons qu'un auteur rapporte un ḥadîts comme il suit : « une autorité digne de confiance m'a raconté » ou avec quelque autre formule analogue, sans donner le nom de cette autorité; d'après l'opinion la meilleure, il n'y a pas là une *approbation* suffisante à l'égard de cette autorité anonyme; cependant l'opinion adverse compte quelques partisans. En tout cas, d'après certains *vérificateurs*, si l'auteur qui rapporte ainsi est un maître de la science, il y a là une approbation qui peut suffire à ceux qui suivent la même doctrine que lui[1].

Dans l'opinion la plus répandue, et la meilleure,

comme en matière de ḥadîts, on donne le pas à l'*improbation* sur l'*approbation*, parce que, tandis que cette dernière se fonde sur des choses apparentes, la première se fonde sur des vices cachés inconnus à l'*approbateur* (Tad., 112, l. 25; Kharchi, V, 183, l. 5; corriger en ce sens Perron, V, 204).

[1] Lorsqu'un maître de la science, un *mojtahid* comme Mâlik ou Chafe'i, cite à ses élèves un ḥadîts comme «provenant d'une autorité sûre» il a simplement en vue de leur indiquer sur quoi il fonde sa doctrine, dans telle ou telle question; cette qualification doit passer aux yeux des élèves pour une *approbation* suffisante du râwi auquel elle s'applique; par contre, cette qualification ne saurait passer pour une *approbation* suffisante aux yeux de partisans d'une autre doctrine, lorsque le ḥadîts serait invoqué sous cette forme comme argument dans une controverse juridique (Tad., 113 l., 17 et suiv.).

le fait qu'un personnage *probe* rapporte d'un râwi dont il donne le nom ne saurait constituer une suffisante *approbation* de ce râwi. La thèse adverse a cependant été soutenue. — Supposons qu'un savant rapporte un ḥadîts et de plus s'y conforme dans sa pratique et dans ses *responsa* (فتيا); on ne saurait interpréter cette conduite comme une reconnaissance décisive de la *perfection* de ce ḥadîts. D'autre part, s'il s'en écarte, il ne faut pas non plus dire qu'il *improuve* et la *perfection* de ce ḥadîts et l'autorité de ses râwis [1].

6° D'après l'avis de la majorité, on n'accepte point les récits d'un râwi dont la *probité* est ignorée, tant dans sa vie au grand jour que dans sa vie secrète. Quant au râwi *caché* (مستور) c'est-à-dire *probe* dans sa vie au grand jour et ignoré dans sa vie secrète, quelques auteurs tirent argument de ses récits qui repoussent ceux du précédent [2]. C'est notamment

[1] D'une part, le savant qui rapporte un ḥadîts et suit, dans la pratique, la règle qui y est exprimée, peut baser cette pratique sur autre chose que l'autorité de ce ḥadîts, sur la *déduction analogique* (قياس), sur l'*Ijmâ‘* (Tad., 115, l. 9 et suiv.). — D'autre part, un savant rapportant un ḥadîts peut s'en écarter, dans la pratique, pour diverses raisons : par exemple, Malik, ayant cité le ḥadîts المتبايعان بالخيار الخ, déclare s'en écarter dans la pratique, *parce que ce ḥadîts ne reçoit pas application à Médine* (Mowaṭṭa, III, 437).

[2] Dans la terminologie adoptée par I. Ḥaj. (Nokh., 37), un râwi peut être *ignoré* (مجهول) de deux façons différentes : 1° مجهول العين «ignoré dans sa personne»; cette sorte de جهالة provient, tantôt de ce que le personage qu'elle atteint est désigné dans l'isnâd où il figure de la façon la plus vague (un homme, une femme, etc.), tantôt de ce qu'il est désigné par quelque surnom, quelque qualificatif qu'on ne lui donne pas habituellement, tantôt enfin de ce qu'il

l'opinion de certains chaféʿites. Le maître a dit : « rapprochons-en l'attitude adoptée dans nombre de recueils de ḥadîts à l'égard de certains râwis appartenant aux siècles passés et dont il était difficile de contrôler la vie secrète ». Enfin quant au râwi ignoré dans sa *personne* même, certains auteurs repoussent ses récits qui acceptent ceux du râwi ignoré dans ss *probité*. Un râwi cesse d'être ignoré dans sa *personne* lorsque deux personnages *probes* l'ont vu de leurs yeux et ont rapporté d'après lui [1]. El-Khaṭîb dit : « chez les traditionnistes, on désigne sous le nom d'*ignoré* celui que ne connaissent pas les savants, et dont les récits ne sont parvenus que par la voie d'un seul râwi. En conséquence, pour qu'un personnage cesse d'être *ignoré* il faut qu'au moins deux râwis

n'est cité que par un seul râwi (cf. *Dict.*, 254, 255). Diverses branches de la science du ḥadîts ont précisément pour objet de fixer l'identité de ces مجهول العين (cf. *infra*, XLVIIe, XLVIIIe, LIXe branches); 2° مجهول الحال « ignoré dans son état », synonyme de مجهول العدالة, c'est-à-dire sur le compte duquel il n'y a ni *approbation* ni *improbation* précise (comp. *Dict.*, 254, 255; cette expression appartient également à la langue de l'éthique; cf. Iḥya, I, 55, l. 5). I. Ḥaj. donne au مجهول الحال le nom particulier de مستور *caché*. Mais, dans la terminologie adoptée ici par Naw. à la suite d'Ibn es-Çalâḥ, le qualificatif مستور est réservé à une catégorie spéciale de râwis مجهول العدالة, savoir, à ceux dont la vie au grand jour est bien connue et empreinte de *probité*, mais dont la vie secrète est inconnue المستور هو عدل الظاهر خفى الباطن. Cf., sur le caractère des ḥadîts rapportés par un râwi مستور, *supra*, nov.-déc. 499.

[1] Ibn ʿAbd al-Barr ajoute cependant qu'un personnage dont deux râwis au moins n'auraient pas rapporté, cesse d'être مجهول lorsque, quoique inconnu comme transmetteur de ḥadîts, il est bien connu en dehors de la science pour sa piété, par exemple, sa bravoure ou quelque autre particularité (Tad., 116, l. 4).

bien connus rapportent d'après lui», Ibn ʿAbd El-Barr mentionne des traditionnistes une opinion analogue. — Pour réfuter El-Khaṭîb, le maître argumente comme il suit : « El-Bokhari a accepté des récits provenant de Mirdâs El-Aslami, et Moslim a accepté des récits provenant de Rabîʿa ben Kaʿb El-Aslami [1]. Or, il n'y a à rapporter d'après chacun de ces individus qu'un seul râwi. Ces faits contredisent clairement l'opinion d'El-Khaṭîb et montrent qu'en la matière comme en matière d'*approbation*, l'intervention d'un seul râwi est suffisante. » Personnellement, j'estime que c'est El-Khaṭîb qui a raison; les exemples de Mirdâs et de Rabîʿa ne sauraient rien prouver en l'espèce; car ces personnages sont deux *compagnons* bien connus, et en outre *probes* comme tous les compagnons [2].

Remarque. — Une *approbation* émanant d'une femme ou d'un esclave bien informés doit être acceptée [3]. — Le récit d'un râwi dont la personne et la

[1] Mirdâs ben Malik el-Aslami, dont Bokh. n'a rapporté qu'un ḥadîts, était déjà *compagnon* à l'époque du «serment sous l'arbre». Rabîʿa ben Kaʿb el-Aslami († 63) faisait partie des «gens du banc».

[2] Cf., sur la *probité* de tous les compagnons, *inf.*, XXXIXe br., II. Ce qui ressort de cette discussion, c'est que, d'après l'opinion généralement adoptée, on se montre plus difficile pour la disparition de l'*ignorance quant à la personne* (ارتفاع جهالة العين) que pour l'*approbation*. La première exige l'intervention de deux râwis, la seconde est suffisamment établie par la déclaration d'un seul *approbateur* digne de foi.

[3] On admet leur تعديل parce qu'on admet leur خبر (Tad., 117, l. 13). En matière d'information judiciaire, on n'admet le تعديل de la femme que dans les cas où on admet sa شهادة (Khalîl, Trad. Perron, V, 203).

probité sont connues, dont le nom est ignoré, peut fournir argument. — Une tradition rapportée en ces termes : « un tel ou un tel m'ont raconté », lorsque tous les deux sont *probes*, peut fournir argument. Au cas où l'un des deux serait inconnu dans sa *probité*, elle ne peut fournir argument ; de même qu'au cas où la tradition est rapportée en ces termes : « un tel ou quelque autre m'a raconté ».

7° D'après l'avis unanime des docteurs, on ne doit pas tirer argument des ḥadîts rapportés par un individu qui, dans ses opinions hétérodoxes va jusqu'à l'infidélité [1]. Quant aux ḥadîts rapportés par ceux dont l'hétérodoxie n'implique pas l'infidélité, il y a divergence d'opinions [2]. Suivant certains, on n'en peut tirer argument dans aucun cas [3]. Suivant d'autres,

[1] من كفر ببدعته لم يحتجّ به بالاتفاق. — Sur le sens exact de بدعة, cf. *M. St.*, II, 22-27. — L'*infidélité* (كفر), c'est la négation d'un des éléments fondamentaux de la foi musulmane (ايمان) [cf. Comment. de Jorjani sur *Mawâqif*, Constantinople 1239, p. 597 et suiv.; *Dict.*, 1251-1252; voir l'énumération des différentes sortes d'*infidélité* ap. HUGHES, *Dict. of Isl.*, 260]. Le fait que la foi musulmane est exigée comme élément constitutif de la *probité* du râwi établit implicitement le rejet des informations provenant d'un كافر. — Quels sont les hétérodoxes qui, dans leur hétérodoxie, vont jusqu'à l'infidélité ? I. Ḥaj. reconnaît que la question est d'autant plus difficile à trancher que chaque secte ne se prive pas de traiter d'*infidèles* les sectes rivales (Nokh., 39).

[2] Comp. Salisb., 67-68.

[3] Telle aurait été l'opinion de Mâlik (Tad., 119, l. 2 et suiv.); et de fait, en matière de témoignage judiciaire, l'école malékite repousse sans distinction les témoins hétérodoxes (Khâlîl, Trad. Perron, V, 194). El-'Adawi, dans sa glose à Khalîl (Kharchi, V, 176), note la différence qui sépare sur ce point les traditionnistes

on le peut si l'individu en question n'est pas de ceux qui croient le mensonge permis pour soutenir leur doctrine ou présenter sous un jour favorable les gens de leur secte, telle est l'opinion qu'on a rapportée d'El-Chafe'ï[1]. D'autres enfin ont dit : si le râwi en question n'a pas fait de propagande pour ses doctrines hétérodoxes, on pourra tirer argument des traditions qu'il rapporte, et on ne le pourra pas s'il a fait de la propagande[2]. Telle est la façon de voir la meil-

des jurisconsultes, et remarque encore que l'hétérodoxe, incapable de servir de témoin, est parfaitement admis à diriger comme imâm la prière des fidèles (cf. Bokh., الاذان, n° 52).

[1] Voici la déclaration de Chafe'ï d'après El-Khaṭîb (*ap.* Ṫad. 119, l. 6) : اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم; sur le sens de هوى, cf. Zahir. 10; sur les *Khaṭṭâbyya*, cf. Chahrastani (*Haarbrücker*), I, 206. — Ce n'a pas été, au reste, l'apanage exclusif des hétérodoxes d'autoriser le mensonge dans l'intérêt de la secte; certains orthodoxes ont considéré comme licite la *supposition* de ḥadîts commise لنصرة السنة (cf. GOLDZIHER, *Beit. z. Litteraturgesch. der Š und Sunn. Pol.*, 12, 13).

[2] Comp. Ṭabaq., I, 29 : قال احمد ما ارى الناس يروون عن احد اثبت من هشام الدستواى ..... وكان يقول بالقدر ولم يكن يدعو اليه. — C'est qu'on craignait, non sans raison, que les hétérodoxes militants (داعية) ne modifiassent de façon tendancieuse le texte des traditions (Tad., 119, l. 6; *M. St.*, 31); même des hétérodoxes non militants, on doit, suivant certains auteurs, rejeter les ḥadîts qui semblent favoriser leurs doctrines. Telle aurait été l'opinion d'Ibrahîm ben Ya'qoub el-Jorjani († 259), maître d'A. Daw. et de Nisaï (Nokh., 39). Telle semble aussi avoir été celle de Mosl.; il se contente d'abord de dire qu'il faut prendre garde aux traditions provenant des اهل البدع (Naw., I, 81, 82); puis il cite comme exemple de l'attitude à tenir à leur égard l'exclusion dont on frappa les ḥadîts de Jâbir el-Jou'fi († 128); on accepta les récits de ce râwi jusqu'au jour où il manifesta ouvertement ses opinions chiites, et, pour les soutenir, donna de fausses interprétations du Coran, notamment de la Soura XII, v. 80 (cf. Naw. I, 133 et suiv.; *M. St.*, II, 112, 113).

leure et la plus équitable; elle a été adoptée par beaucoup de savants ou même par la plupart. Quant à la première opinion, elle est infirmée par ce fait que les auteurs des deux *Çaḥîḥ* et d'autres maîtres ont fréquemment tiré argument des ḥadîts rapportés par des hétérodoxes non coupables de propagande [1].

8° On acceptera les récits des impies repentis [2], sauf de celui qui s'est rendu coupable de mensonge dans les ḥadîts du Prophète [3]. De celui-là, si belle que soit sa conduite dans la suite, on n'accepte jamais ces récits. Telle a été l'opinion d'Aḥmed ben Ḥanbal, d'El-Ḥomaïdi, maître d'El-Bokhari [4], et d'Es-Çaïrafi le chafe'ite; et voici ce qu'a dit à ce propos ce dernier auteur : « Tous ceux dont nous avons rejeté une information pour cause de mensonge, qu'ils se repentent ou non, demeurent pour nous ensuite inacceptables en leurs récits; nous ne saurions considérer comme fort celui qu'antérieurement nous avons tenu pour faible; il en va autrement ici qu'en

[1] Cf. *M. St.*, II, 142, note 2. — On rencontre très fréquemment dans la littérature du ḥadîts des *approbations* concernant des râwis chiites, morjites, qadarites, etc. Cf., à titre d'exemples, Ṭabaq., IV, 9; V, 42, 66; VI, 2, 62. On admet surtout facilement les récits des hétérodoxes lorsqu'ils ne sont pas *excessifs* غالٍ en leur hétérodoxie (cf. Naw., I, 41; *Beit. z. Litteraturgesch. d. S. u. Sun. Pol.*, 76).

[2] Sur le concept d'*impiété* (فسق), cf. *supra*, p. 131, note. — Sur les éléments constitutifs du *repentir* (توبة), cf. Jorj., sur *Mawâqif*, 589, 590.

[3] Cf., en ce sens, un intéressant exemple relatif à un personnage de la génération des *suivants* ap. Moslim (Naw., I, 147).

[4] Il s'agit ici d'Abou Bakr 'Abd Allah ben ez-Zobaïr el-Ḥomaïdi, élève de Chafe'i, mort en 219.

matière de témoignage judiciaire[1]. » Es-Samʿâni a dit aussi : « Un individu a-t-il menti, fût-ce dans un seul ḥadîts, toutes ses informations antérieures doivent être rejetées[2]. » Personnellement j'estime qu'une telle sévérité n'est pas conforme aux principes de notre rite, ni d'autres rites également; et la différence qu'on voudrait instituer sur ce point entre le témoignage en matière de ḥâdîts et le témoignage judiciaire ne me paraît pas fondée[3].

[1] C'est dans son Commentaire à la *Risâla* de Chafeʿï qu'Abou Bakr Mohammed es-Çaïrafi († 330) s'exprime ainsi. Naw. entend cette parole d'Es-Çaïrafi dans un sens très général. Il pense qu'elle vise indifféremment le mensonge dans le ḥadîts ou dans toute autre chose (Naw., I, 94, l. 24 et suiv.). — El-ʿIrâqi estime au contraire qu'elle ne s'applique qu'au mensonge dans les ḥadîts (Tad., 121, l. 23).

[2] Il s'agit ici d'Aboul Mothaffar Mançour es-Samʿâni el-Marwazi († 489), célèbre pour son passage du rite ḥanafite au rite chafeʿïte.

[3] Naw. développe la réfutation dans son Comment. à Mosl. : « Je ne vois pas de preuve à l'appui de cette opinion; il se peut que, pour la justifier, on invoque la nécessité d'être sévère pour les mensonges à l'égard du Prophète, et d'en écarter les hommes le plus possible; car, dira-t-on, leurs conséquences sont autrement funestes que celles des autres mensonges et des faux témoignages; ces derniers ne font qu'un mal passager et particulier; les mensonges sur le Prophète, au contraire, peuvent fausser un point de la loi jusqu'au jour du jugement. Mais j'estime que cette opinion demeure erronée et contraire aux principes de la loi; et l'opinion préférable, c'est qu'en l'espèce le repentir a plein effet et fait accepter les informations de ceux qu'il a touchés. Bien entendu, il faut qu'il soit valable et comporte, conformément aux règles admises, l'éloignement du péché, le regret des fautes commises, le ferme propos de n'y plus retomber. A l'appui, on peut invoquer que l'*information* aussi bien que le *témoignage* d'un infidèle deviennent acceptables par sa conversion à l'islam. » (Naw., 94, 95.) — L'acceptation du témoignage du pécheur repenti est fondée, en droit musulman sur

9° Un râwi a rapporté un ḥadîts; puis l'*auteur* dont il prétend le tenir nie l'avoir rapporté. Dans l'opinion généralement préférée, il faut distinguer : si cet *auteur* s'exprime catégoriquement, disant par exemple : « Je n'ai pas rapporté ce ḥadîts » le récit du râwi démenti ne saurait être accepté, mais ce râwi n'est pas pour cela atteint d'*improbation* quant aux autres ḥadîts qu'il rapporte du même *auteur*. Si l'*auteur*, d'une part, a dit simplement : « Je ne connais pas ce ḥadîts » ou « Je ne m'en souviens pas », le récit du râwi n'est pas infirmé. — Dans l'opinion la meilleure, il est permis de mettre en pratique le ḥadîts qu'un individu a oublié après l'avoir rapporté. Tel est l'avis de la majorité des docteurs, sauf de quelques ḥanafites[1]. Le fait que El Chafeʿï et d'autres ont jugé repréhensible de rapporter des ḥadîts d'auteurs encore vivants ne va pas à l'encontre de cette opinion[2].

10° Que faut-il penser de celui qui rapporte des ḥadîts moyennant une rétribution? Aḥmed ben Ḥanbal, Isḥaq et Abou Ḥâṭim déclarent ses informa-

le verset 5 de la soura XXIV et sur divers ḥadîts (cf. Bokh., الشهادات, n° 8, et Qasṭ., IV, 380). Sur les divergences qui séparent à ce sujet les rites orthodoxes, cf. Chaʿrani, *Balance* (Trad. Perron, publiée par Luciani, Alger, 1898), 438-439.

[1] C'est ainsi qu'un râwi peut figurer deux fois dans un isnâd; il rapporte un ḥadîts, l'oublie, et l'entend de nouveau rapporté d'après lui-même. On en trouvera un curieux exemple *ap.* A. Daw., III, 226. — El-Khaṭîb avait composé un recueil intitulé : اخبار من حدث ونسى (Tad., 123, l. 29).

[2] قال الشافعى لا تحدث عن حىّ فان الحىّ لا يؤمن عليه النسيان (Tad., 124, l. 11).

tions inacceptables. Elles sont acceptables, au contraire dans l'opinion d'Abou No'aïm el Fahdl, de 'Ali ben 'Abd el-'Azîz et d'autres docteurs. Le maître Abou Isḥaq el-Chirâzi [1] a exprimé l'avis que, lorsque l'enseignement du ḥadîts empêche un individu de gagner la vie de sa famille, il lui est licite de recevoir pour cet enseignement une rétribution [2].

11° On n'accepte pas les récits des individus connus pour leur laisser-aller (تساهل) dans la réception et la transmission des ḥadîts : tels celui qui n'a

[1] Isḥaq ben Rahweïh, l'un des maîtres de Bokhari, mourut en 237. — Abou Ḥâtim Mohammed ben Idrîs er-Razi, célèbre traditionniste, mourut en 277. — Abou No'aïm el-Fadhl ben Dokaïn, autorité des six auteurs canoniques, mourut en 219. — 'Ali ben 'Abd el-'Azîz el-Baghawi, auteur d'un recueil de traditions, vécut au IVe siècle. — Abou Isḥaq Ibrahim el-Chirâzi, *oçouli* et jurisconsulte chafe'ite, mourut en 476.

[2] Comp. *M. St.*, II, 181. On rapporte que Sofyân et-tsaouri poussait sur ce point si loin les scrupules, qu'il refusait le moindre cadeau offert par les parents de ses élèves en traditions (Iḥya, III, 232, l. 19 et suiv.). La légitimité du salaire acquis en rapportant des traditions est contestée par Nisaï (Ṭabaq., IX, 102). Ibn Ḥibbân professe à cet égard la même opinion qu'Abou Isḥaq el-Chirâzi (Ṭabaq., IX, 99), mais on semble d'accord pour reconnaître la supériorité du râwi qui rapporte «dans l'espoir des récompenses célestes» (احتسابا) sur celui qui rapporte dans l'espoir d'un lucre terrestre (اكتسابا) [Ṭabaq., X, 71]. Même à l'époque où des écoles particulières pour l'enseignement des ḥadîts ont été richement dotées par les princes, cette considération du désintéressement n'est pas reléguée dans le pur domaine de la controverse théorique : au VIIe siècle, Nawawi lui-même ne veut rien toucher du traitement affecté à son poste de professeur à l'*Achrafyya* (*U. d. Leben und d. Schriften d. Sch. El-Nawawi*, p. 15). Cette question de la légitimité du salaire se pose également pour l'enseignement du Coran, et en général de toutes les sciences religieuses (cf. Term., II, 7, l. 5, 6; A. Daw., III, 181; Ghazâli Iḥya. I, 42, 43).

pas souci de ne point dormir pendant le cours [1], et celui qui cite des ḥadîts d'après un texte mal établi [2]; tels encore celui qui est connu pour accepter les insinuations dans son enseignement [3], celui qui est connu comme très négligent dans sa transmission [4], lorsqu'il ne cite pas les ḥadîts d'après un texte correct, celui enfin dont les informations abondent en ḥadîts *anormaux* ou *rejetables*. D'après Ibn el-Mobârak, Aḥmed ben Ḥanbal, El-Ḥomaïdi et d'autres encore, le râwi qui aura donné d'un ḥadîts une version fautive et s'entêtera à ne pas l'abandonner après qu'on lui aura démontré son erreur, verra rejeter tous ses autres récits. C'est là, d'après nous, l'opinion juste au cas où il apparaît que l'entêtement de ce râwi est l'effet de sa mauvaise volonté ou de quelque sentiment analogue [5].

[1] Ghazâli, dans le tableau peu flatteur qu'il trace de l'enseignement du ḥadîts à son époque, mentionne la tendance des professeurs à sommeiller pendant le cours (Iḥyâ, III, 279. — Cf. un ḥadîts où celui qui dort au cours est qualifié d'*ami des diables*, ap. *Bostân el-'Arifîn*, 17). — On poussa plus tard la tolérance jusqu'à admettre qu'un léger assoupissement n'invalidait pas l'*audition*. (Mortadha sur Iḥyâ, VIII, 68.

[2] Cf., sur la façon d'établir correctement un texte de traditions, *infra*, XXV[e] branche, IV.

[3] او عرف بقبول التلقين فى الحديث. Sous prétexte de rafraîchir les souvenirs du maître, un individu, parfois un élève (Ṭabaq., IV, 44), lui insinue qu'il doit certainement avoir recueilli tel ḥadîts et qu'il peut le rapporter; le maître se laisse persuader et enseigne le ḥadîts en question sans plus ample vérification فيحدث به من غير ان يعلم انه من حديثه (Tad., 125, l. 1, 2).

[4] كثرة السهو; le terme généralement employé est غفلة (cf. Salisb., 69; Nokh., 30).

[5] Certains ont exigé en outre, dans l'espèce, que la valeur de

12° *A notre époque, les râwis négligent l'observance intégrale des conditions que nous venons de citer : comme la seule affaire est de continuer la chaîne de l'isnâd, prérogative du peuple musulman, on ne tient en considération que celles qui concourent à ce but. On se contente que le râwi soit musulman, pubère[1], qu'il ne soit entaché ni d'une impiété, ni d'une bassesse de vie patentes. Au point de vue de la sûreté d'information, il suffit que ses hadîts aient été fixés par écrit, de la main de quelque individu non suspect, et qu'il rapporte d'après un exemplaire conforme à celui de son maître. — Le hâfith Abou Bakr El-Baïhaqi a dit à peu près les choses que nous venons de dire[2].*

celui qui montre l'erreur soit bien connue de celui à qui l'erreur est montrée (Tad., 125, l. 11).

[1] Sur ce dernier point il y a même eu des divergences; certains auraient admis que la *puberté* n'est point exigée chez le râwi; le *discernement* seul est nécessaire (Mortadha sur Ihyâ, VIII, 66, l. 17 et suiv.).

[2] Comp. I. es-Çalâh, *ap.* Naw., I, 20 : Depuis longtemps déjà (فى عصرنا وكثير من الاعصار قبله), l'isnâd a perdu beaucoup de son importance : la rédaction des grands recueils, et leur diffusion (تدوين الجوامع) a fixé sûrement et définitivement la grosse masse des traditions; on continue à rapporter ces recueils avec un isnâd ininterrompu depuis le Prophète jusqu'à leurs auteurs, et depuis ces auteurs jusqu'aux temps modernes, non pas tant pour assurer l'exacte transmission de leur contenu, que pour continuer la noble pratique de l'isnâd (cf. *infra*, XXIX° branche). Aussi a-t-on beaucoup rabattu des primitives exigences relatives aux râwis (voir les récriminations de Ghazâli à cet égard, Ihyâ, III, 279, 280), surtout notamment en ce qui concerne la *sûreté d'information* (الضبط); on ne demande plus aux râwis modernes que le ضبط كتاب (cf. *supra*, p. 131, note), non plus le ضبط صدر (Tad., 125, l. 18-27).

IMPRIMERIE NATIONALE.

13° Les diverses formules d'*approbation* et d'*improbation* (جرح وتعديل) ont été de la part d'Ibn Abi Ḥâṭim l'objet d'un classement très remarquable[1]. — Parmi les formules d'*approbation*, les plus relevées sont : *digne de confiance* (ثقة), *exact* (متقن), *solide* (ثبت), *autorité probante* (حجة), *probe et de bonne mémoire* (عدل حافظ), *sûr d'information* (ضابط). — Puis viennent en deuxième ligne : *véridique* (صدوق), *dont la véracité est le fait* (محله الصدق), *qui ne présente pas de mal* (لاباس به)[2]. « On donne ces épithètes, a dit Ibn Abi Ḥaṭim, aux râwis dont on écrit les informations pour ensuite les regarder de près, ce qui est la caractéristique du deuxième degré dans l'échelle de la valeur des râwis. » Il en est comme a dit Ibn Abi Ḥaṭim, parce que rien dans ces formules n'indique que ceux qu'elles désignent soient *sûrs d'information* (ضابط); on soumettra leurs récits à l'*examen*, conformément à ce que nous avons dit précédemment. — On attribue à Iaḥya ben Moʿìn la déclaration suivante : lorsque je dis d'un râwi qu'il *ne présente pas de mal* (لاباس به), il faut entendre qu'il est *digne de confiance* (ثقة). Mais cette terminologie

Quant à la pratique de l'isnâd, l'introduction de l'imprimerie en Orient ne semble pas devoir la briser : nous avons sous les yeux une *ijâza* délivrée il y a quinze ans par le chaïkh Aḥmed El Jizâwi à Sil-ḥajj b. Yamina, pour le *Mowaṭṭa*, où le maître énumère complaisamment les autorités qui le relient à Malek avec cette considération : فلما كان اعظم ما تنافس فيه المتنافسون وتسابق اليه ارباب الشان المتسابقون اتصال السند.

[1] Sur le كتاب الجرح والتعديل d'Abou Mohammed ben Abi Ḥâṭim er-Razi († 327), cf. H. Kh., II, 591.

[2] Comp. *M. St.*, II, 142, 144.

personnelle à ce docteur ne saurait être opposée à celle qu'Ibn Abi Ḥâtim a rapporté des gens de l'art. — En troisième ligne vient la formule *maître* (شيخ); on écrit les ḥadîts des individus ainsi qualifiés, puis on les regarde de près. — Enfin en quatrième ligne vient la formule *convenable en ses ḥadîts* (صالح الحديث)[1]; on écrit les ḥadîts des râwis ainsi qualifiés pour les soumettre ensuite à l'*examen*[2].

Les formules d'*improbation* sont aussi de différents ordres : du râwi dont on dit qu'il est *inconsistant en ses ḥadîts* (لين الحديث), on écrit les informations pour les soumettre ensuite à l'*examen*[3]. « Les per-

[1] Cf. *supra*, nov.-déc., p. 503, note. — Le diminutif صويلح marque un degré légèrement inférieur (cf. *Z. D. M. G.*, L, p. 503, note).

[2] Naw. comme I. es-Çalâḥ, reproduit ici la division des formules de تعديل en quatre classes, inaugurée par Ibn Abi Ḥâtim (Tad., 125, l. 30). — Mais I. Ḥaj. (Nokh., 55) distingue en sus deux autres variétés de formules auxquelles il assigne la plus haute valeur : la première comprend les élatifs des termes les plus relevés اوثق, اثبت, احفظ, etc. (on peut en rapprocher la très fréquente formule اليه المنتهى في التثبت, Ṭabaq., V, 54, 55; VII, 12, 59; Tahds., 156, l. 11; 626, l. 14); la seconde, les qualifications doubles telles que عدل حافظ, cité ici par Naw.; on dira de même عدل ضابط, ثقة ضابط, ou encore, en répétant deux fois le même terme ثقة ثقة, ثبت ثبت (parfois même en répétant trois fois ثقة ثقة ثقة, par exemple, *ap.* خلاصة تهذيب الكمال, 288, l. 28). — Il convient de mentionner encore la formule مستقيم الحديث et le titre d'honneur امير المومنين في الحديث, donné aux râwis d'une solidité et d'une science exceptionnelle (cf. sur l'origine de cette formule Tad., 171, l. 7, et, à titre d'exemple, Ṭabaq., V, 28, 29, 49; VIII, 19; IX, 3).

[3] Naw. ne cite pas ici plusieurs formules de la même valeur que لين الحديث et fort usitées : سيء الحفظ, ليس بحجة, ليس بعمدة, et surtout تكلم فيه (Tad., 127, l. 1 et suiv.).

sonnages que je qualifie d'*inconsistants*, a dit ed-Daraqoṭni, ne doivent pas être complètement laissés de côté; ils sont atteints de quelque léger défaut qui n'entache point leur *probité* (عدالة). Les râwis désignés comme *manquant de force* (ليس بقوى) sont inférieurs aux précédents. Néanmoins on écrit également leurs ḥadîts. Ceux dont on dit qu'ils sont *faibles dans leurs ḥadîts* (ضعيف الحديث) sont à un degré au-dessous, mais on ne rejette pas encore leurs informations; on les soumet à l'*examen*. Enfin ceux dont on dit qu'ils sont *rejetables, négligeables dans leurs ḥadîts* (متروك ذاهب الحديث) ou *menteurs* (كذاب)[1] doivent être entièrement laissés de côté; on n'écrit plus leurs informations.

Citons encore comme formules d'*approbation* et d'*improbation* usitées : *dont on rapporte* (روى عنه الناس), *moyen* (وسط), *approchant en ses ḥadîts* (متقارب الحديث)[2], *utilisable en cas de besoin* (مضطرّ به), *qui ne peut fournir argument* (لا يحتجّ به), *inconnu* (مجهول)[3], *qui n'est rien* (لا شيء), *qui ne vaut rien* (ليس بذاك), *qui n'a aucune*

[1] Les expressions مردود الحديث, مطروح الحديث, fréquemment employées, ont à peu près la même valeur que متروك الحديث; par contre, منكر الحديث a moins de force (Tad., 127, l. 4 et suiv.). — Comme synonyme de كذاب, il faut citer وضاع et surtout دجال (cf. Mosl., *ap.* Naw., I, 103, l. 5). I. Ḥaj. place au plus haut degré de la hiérarchie du جرح les formules élatives اكذب, etc., ou اليه المنتهى فى الوضع, exacte antithèse de اليه المنتهى فى التثبت (Nokh., 64).

[2] Ces trois formules doivent être mises sur le même rang que شيخ (Tad., 127, l. 12).

[3] Ces trois formules ont la même valeur que ضعيف الحديث (Tad., 127, l. 14).

force (ليس بذاك القوى)[1], *atteint de quelque faiblesse* (فيه ضعف) ou *de quelque faiblesse en son ḥadîts* (فى حديثه ضعف)[2], enfin *je ne connais pas de mal en lui* (ما اعلم به باسا). — La valeur de ces formules s'établira facilement par comparaison avec celles qui précèdent.

[1] لاشى doit être assimilé à مردود الحديث (*ibid.*).

[2] Ce sont comme لين الحديث des formules d'*improbation* légère (Tad., 127, l. 14).

(*La suite au prochain cahier.*)

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1901.

LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

VINGT-QUATRIÈME BRANCHE. — Elle est relative au mode d'*audition* (سماع) du ḥadîts, à la façon d'en recevoir transmission (تحمّل) et de le fixer (ضبط).

D'un râwi musulman et pubère on accepte les récits dont il a reçu transmission antérieurement à sa conversion à l'islam et sa puberté[1]. Certains auteurs ont cependant jugé inacceptables les récits dont un individu a reçu transmission antérieurement à sa puberté. Mais c'est une opinion erronée; quelques docteurs ont déclaré recommandable de ne pas commencer à entendre le ḥadîts avant trente ans, d'autres avant vingt ans[2]. L'opinion juste à notre

[1] Cf. *supra*, janv.-févr., p. 128, 129.

[2] Jusqu'à l'âge de vingt ans, il est préférable de se consacrer à apprendre par cœur le Coran et le droit (Tad., 128, l. 18).

époque[1], c'est que l'individu peut : 1° recueillir les ḥadîts dès qu'il a la faculté d'entendre exactement; 2° les écrire et les fixer dès qu'il est à la hauteur de cette tâche, cette capacité se manifeste à des âges différents suivant les individus. D'après ce que rapporte le cadi ʿIyâdh, les gens de l'art assigneraient, comme limite *minima* à la faculté d'entendre exactement, l'âge de cinq ans; et telle est la règle admise dans la pratique[2]. Mais la vérité, c'est qu'il faut en la question considérer le degré de *discernement*; l'individu lorsqu'il comprend ce qu'on lui dit et peut y répondre est doué de *discernement*[3] et capable d'en-

[1] Tad., 128, l. 19 : بعد ان صار الملحوظ ابقاء سلسلة الاسناد, cf. *supra*, janv.-févr., p. 145, note 2.

[2] C'est dans son traité de technologie intitulé الالماع (Ahlwardt, II, n° 1036) que le cadi ʿIyâdh émet cette opinion; on a invoqué à son appui des traditions données par Bokh. sous la rubrique متى يصح سماع الصغير (العلم n° 18; Qasṭ., I, 177; Salisb., 83); naturellement les personnages qui ont entendu le ḥadîts à cinq ans sont fort rares; on considère comme ayant recueilli jeunes, des râwis qui n'ont commencé à entendre que notablement plus âgés (Ṭabaq., VII, 55; XIV, 5); néanmoins le célèbre El-Ḥomaïdi aurait été porté sur les épaules au cours du professeur à l'âge de cinq ans (Maqqari, II, 534, l. 12), et l'on connaîtrait même des exemples de traditionnistes ayant entendu le ḥadîts dès l'âge de trois ans (comm. de Mortadha sur l'Iḥyâ, VIII, 466, l. 13 et suiv.).

[3] والصواب اعتبار التمييز فان فهم الخطاب ورد الجواب كان مميّزا الخ; comp. la définition du تمييز chez les jurisconsultes (Kharchi, III, 364). L'individu peut donc entendre valablement le ḥadîts à tout âge lorsqu'il est doué de *discernement*, mais il ne pourra le transmettre qu'après la puberté; de même le مميز non pubère peut contracter *valablement* (صحّة); mais la *responsabilité* des parties (تكليف), qui ne va pas sans la puberté, est exigée pour que le contrat soit obligatoire (لازم) [cf. El-ʿAdawi s. Kharchi, III, 364, 365].

tendre valablement le ḥadîts; jusque-là, le *discernement* lui manque [1]. On attribue à Mousa ben Haroun [2] et à Aḥmed ben Hanbal une opinion en ce sens.

Différentes manières de recevoir transmission du ḥadîts. — Il y en a huit en tout.

I. La première est l'*audition* (سماع) de la bouche même du maître soit qu'il dicte, soit qu'il ne dicte pas [3], soit qu'il cite de mémoire, ou d'après un cahier. D'après la majorité des docteurs de toutes les sciences, c'est le mode le plus relevé de recevoir transmission. Le cadi ʿIyâdh a dit : personne ne conteste au râwi qui a recueilli un ḥadîts par *audition* le droit d'employer les expressions : un tel *nous a raconté* (حدثنا), *nous a appris* (اخبرنا), *nous a informés* (انبأنا); *j'ai entendu* (سمعت); un tel *nous a dit* (قال لنا), *nous a mentionné* (ذكر لنا) [4]. El-Khaṭîb a dit : « l'expression

[1] Il paraîtrait néanmoins qu'au vᵉ siècle on n'observait guère ces principes de simple bon sens; on menait aux cours de ḥadîts des enfants peu capables de comprendre l'enseignement, et plus disposés à jouer qu'à écouter le maître. Ghazâli s'élève âprement contre ces abus; il raille l'opinion d'après laquelle l'*audition* de ces jeunes élèves serait valable, et demande ironiquement s'il ne serait pas logique d'admettre aussi comme valable l'*audition* du fœtus dans le sein de sa mère (Iḥya, III, 279, *in fine*).

[2] Mousa ben Haroun el-Hammâl mourut en 293.

[3] Sur la dictée du ḥadîts, cf. *infra*, XXVIIᵉ branche, § 3.

[4] Bokh. aussi (العلم, nº 4) assigne une valeur identique à حدثنا, اخبرنا, انبأنا, سمعت; en outre, par les exemples qu'il donne, il semble placer au même rang que la transmission par ces formules la transmission à l'aide de عن lorsque la rencontre des deux râwis est un fait établi (Qasṭ., I, 156, 157).

la plus relevée, c'est *j'ai entendu*; puis viennent les formules *nous a raconté* et *m'a raconté*, et aussi, *nous a appris*, qui est d'un emploi très fréquent ». Il en était ainsi, remarquons-le, avant que se fût généralisée l'application spéciale de la formule *nous a appris* aux traditions *récitées* devant le maître. (El-Khaṭîb continue) : « viennent ensuite les formules *nous a informés* (انبأنا et نبّأنا) qui sont peu employées[1]; le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit : « par un côté, les formules *nous a raconté*, *nous a appris*, sont plus relevées que la formule *j'ai entendu*. En effet cette dernière à l'encontre des deux premières n'indique point que le maître ait rapporté intentionnellement[2] à celui qui cite le ḥadîts avec elle ». — Quant aux expressions *nous a dit*, *nous a mentionné* (ذكر لنا) elles ont la même valeur que *nous a raconté*, toutefois la deuxième s'applique mieux aux ḥadîts rapportés dans une conversation (مذاكرة)[3] et exprime mieux cette nuance.

[1] Cf., sur l'emploi spécial de اخبرنا et de انبأنا, *infra*, p. 223.

[2] رواه اياه. El-Khaṭîb demanda un jour à son maître Abou Bakr el-Birqani († 425) pour quel motif il leur rapportait toujours les ḥadîts provenant de Aboul Qâsim el-Anbadouni avec la formule سمعت, et jamais avec les formules اخبر et حدّث. El-Birqani lui répondit qu'El-Anbadouni n'aimait pas à rapporter les traditions et que, pour en entendre de lui, il fallait user de subterfuge, s'asseoir à l'écart, et recueillir à son insu les ḥadîts dont il ornait son entretien avec les visiteurs. Lui-même, El-Birqani, n'avait pas agi autrement; mais il ne se croyait pas autorisé à rapporter les ḥadîts ainsi recueillis avec une autre formule que سمعت (Tad., 130, l. 16 et suiv.).

[3] Sur la valeur des ḥadîts rapportés dans la conversation, cf. *infra*, XXVIIe branche, Remarque XIV.

Les expressions *un tel a dit* (قال), *a mentionné* (ذكر), sans les compléments *me* ou *nous*, sont de toutes, les moins relevées. Néanmoins, elles impliquent également l'*audition* lorsque la rencontre du râwi et de celui dont il rapporte est un fait parfaitement connu. Nous renvoyons sur ce point à ce qui a été dit précédemment à propos du ḥadîts *inextricable*. Ces expressions ont cette valeur surtout lorsqu'il est connu que le râwi en question ne rapporte, sous la forme *un tel a dit*, que les ḥadîts par lui entendus [1]. Même, suivant El-Khaṭîb, elles n'auraient cette valeur qu'à cette condition; mais l'opinion généralement admise ne va pas jusque-là.

II. La deuxième manière de recevoir transmission du ḥadîts est la *récitation* (قراءة) devant le maître [2]. La plupart des traditionnistes ont donné à ce mode le nom de *présentation* (عرض [3]). Il est indif-

[1] Naw. renvoie ici à la *remarque* sur la valeur du ḥadîts معنعن qui suit le chapitre du معضل (*sup.*, nov.-déc., 522). Il montre ainsi qu'à son avis les formules قال, ذكر ont la même valeur que la formule عن.

[2] Un abrégé de tout ce passage a été donné par Sprenger dans son étude « Ueber das Traditionswesen » (*Z. D. M. G.*, X, 12).

[3] La *présentation* (عرض), c'est l'exposition faite par l'élève au maître de ce qu'il a recueilli de lui : cette exposition peut être orale, c'est-à-dire par *récitation*; elle peut aussi être faite par écrit (cf. *infra*, IV), et, dans ce dernier cas, prend le nom spécial de عرض المناولة. D'autre part, lorsqu'il s'agit d'exposition orale par *récitation*, le mot عرض a un sens plus étroit que le mot قراءة; il y a قراءة aussi bien lorsque l'élève *récite* lui-même que lorsqu'il entend *réciter* un autre; il n'y a عرض que lorsqu'il récite personnellement (Fatḥ., I, 37). Le langage courant des écoles dans l'Afrique du Nord connaît encore le mot عرض dans le sens de *récitation*. La *récitation* joue un rôle

férent que le râwi ait *récité* personnellement les traditions qu'il rapporte, ou que ce soit quelqu'un de ses condisciples, à condition que lui-même ait entendu [1]. Peu importe encore qu'il ait *récité* en lisant dans un cahier, ou de mémoire, le maître sachant de mémoire les traditions *récitées* ou ne les sachant pas, pourvu dans ce dernier cas, qu'un sien exemplaire les contenant ait été devant ses yeux, ou devant ceux d'un auditeur digne de foi [2]. La transmission des ḥadîts *récités* est parfaitement valable. — Il y a accord sur tous les points que nous venons d'indiquer, mises à part quelques vues divergentes qu'on attribue à des auteurs négligeables [3]. Les docteurs ne

capital dans tout ordre d'enseignement musulman. L'élève récite le texte, puis le professeur commente. Le *récitant* porte le nom de قارئ à Fas (DELPHIN, Fas, 77), et le nom de دوّال dans les médersas algériennes (BEAUSSIER, *Dict. arabe-français*, 274).

[1] Dans les sciences philologiques, Soyouṭi considère comme mode distinct de transmission la *récitation* entendue par le râwi, mais faite par un autre (Mozhir, I, 80).

[2] Cf. Term., II, 337, l. 24, — Il est parfois indiqué explicitement dans la formule de transmission que le maître suivait sur son cahier au moment de la *récitation* (Abou Bequer Ben Khair, I, 81).

[3] On trouve chez Bokh. (العلم, n° 6) le nom des principales autorités qui ont formellement approuvé la transmission des ḥadîts par *récitation*, et les traditions qui ont été invoquées à l'appui. Mâlik, notamment, était un partisan décidé de la *récitation;* il transmettait lui-même ainsi à ses élèves (cf. Ṭabaq., VII, 66, et de très nombreux exemples dans le *Çaḥîḥ* de Moslim), et légitimait ce procédé en tirant argument : 1° de ce que, dans l'enseignement du Coran, parole de Dieu, il est admis (cf. Itqân, 233 et suiv.; et sur l'ancienneté de ce procédé un exemple *ap.* Tahds., 540, 541); *a fortiori*, devait-il l'être dans l'enseignement du ḥadîts, parole du Prophète; 2° de ce que, dans la pratique des actes judiciaires, on lit aux témoins qui restent silencieux la déclaration des parties,

s'entendent pas toutefois sur le point de savoir si la *récitation* a la même valeur que l'*audition* de la bouche même du maître, ou s'il ne faut point donner le pas à l'une ou à l'autre : 1° l'identité de valeur des deux modes est l'opinion attribuée à Mâlik, à ses disciples, à ses maîtres, à la majorité des docteurs du Hijâz, de Koufa, de Bokhara, et à d'autres encore; 2° la supériorité de l'*audition* sur la *récitation* a été professée, suivant ce qu'on rapporte, par la majorité des docteurs de l'Orient; c'est l'opinion la meilleure; 3° la supériorité de la *récitation* sur l'*audition* est l'opinion attribuée à Abou Ḥanîfa, à Ibn Abi Dsîb, à d'autres docteurs et, dans une version, à Mâlik[1]. Les expressions les plus convenables pour rapporter des traditions recueillies par *récitation* sont : tout d'abord, *j'ai récité devant un tel* (قرأت على فلان) ou *on récita devant un tel, moi entendant* (قرى على فلان وانا اسمع[2]) ou toute autre formule voisine; puis les formules employées pour l'*audition* en spécifiant qu'il y a eu *récitation : un tel nous a appris par récitation devant lui* (قراءة عليه[3]); quand il s'agit de poésie, on

et que leur approbation tacite équivaut à un témoignage formellement exprimé (cf. Qast., I, 159).

[1] Aboul Harts Mohammed ben Abi Dsîb, élève de Malik, mourut en 158. — Ceux qui considèrent la *récitation* comme supérieure à l'*audition* se fondent généralement sur ce que le maître est capable de corriger les erreurs de l'élève qui *récite*, tandis que l'élève ne peut discerner les erreurs du maître qui rapporte (cf. Tad., 132, l. 15 et suiv.).

[2] Comp. *Z. D. M. G.*, L, 497, 498.

[3] Cf., à titre d'exemple, En-Nisaï, II, 213, l. 17; Abou Bequer Ben Khair, I, 82, l. 7. — Le râwi indique parfois explicitement,

dira *nous a déclamé* (انشدنا)[1] *par récitation devant lui.* L'emploi pur et simple et sans spécification des formules *nous a raconté*, *nous a appris*, a été interdit par Ibn El-Mobârak, Yaḥya ben Yaḥya[2], Aḥmed ibn Ḥanbal, En-Nisaï et d'autres docteurs. Dans un deuxième parti, cet emploi est considéré comme licite[3]. On a dit que l'opinion de Ez-Zohri, de Mâlik[4], d'Ibn ʿOyyana, de Yaḥya el-Qaṭṭân, d'El-Bokhari[5], de nombre de traditionnistes et de la plupart des gens du Ḥijâz et de Koufa était en ce sens; même certains d'entre eux permettraient de rapporter des ḥadîts recueillis par *récitation* sous la forme *j'ai entendu.* Enfin, un dernier parti a proscrit en l'espèce l'emploi pur et simple de *nous a raconté* (حدثنا) et a autorisé celui de *nous a appris* (اخبرنا). C'est l'opinion d'El-Chafeʿï et de ses disciples, de Moslim ben El-Ḥajjâj[6]

dans sa formule de transmission, que c'est lui personnellement qui a récité قراءة منى عليه ou قراءة بلفظى (*ibid.*, 91, 94, 124, 128). — Le verbe قرأ est parfois aussi employé dans le sens de حدث en parlant du maître, et, dans ce cas, le mot قراءة désigne une transmission par *audition;* la formule indique alors nettement ce sens spécial قراءة منه علينا, ou من لفظه بقراءة علينا (*ibid.*, 77, 78, 127).

[1] انشد est la formule habituelle de transmission dans l'*Aghâni;* voir aussi *Mozhir*, I, 86.

[2] Il s'agit ici de Yaḥya ben et-Tamîmi, originaire de Nisapour, qui mourut en 226.

[3] Comp. Term., II, 338, l. 6.

[4] Cf. Abou Bequer Ben Khair, I, 13, l. 13.

[5] Cf. Bokhari, العلم, n° 6.

[6] Cf. Naw., I, 31, et Waraq., 148. I. es-Çalâḥ lui-même se range à cette opinion; dans un cas où le mode de transmission, *audition* ou *récitation*, n'est pas exactement connu, il considère comme plus prudent d'employer اخبرنا de préférence à حدثنا; car, conclut-il, اخبرنا convient aussi bien à l'*audition* qu'à la *récitation*, tandis que

et de la majorité des gens de l'Orient. On a dit aussi que c'était celle du plus grand nombre des traditionnistes, et on l'a encore rapportée d'Ibn Joraïj, El-Aouzaʿï, Ibn Wahb [1] et En-Nisaï. La distinction qu'elle consacre s'est répandue et a triomphé parmi les traditionnistes.

Remarque I. — Le cahier du maître pendant la *récitation* est entre les mains d'un assistant digne de confiance, attentif aux ḥadîts *récités*, capable de les comprendre [2]; de plus, le maître les connaît par cœur, la *récitation* effectuée dans ces conditions doit être assimilée ou même préférée à celle où le maître a personnellement son cahier en main [3]. — Si dans les mêmes conditions, le maître ne connaît pas par

حدثنا ne convient qu'à l'*audition* : كل تحديث اخبار وليس كل اخبار تحديثا (Naw., I, 17, 18).

[1] ʿAbd el-Malik b. Joraij († 150) est une autorité de Bokh.; son nom est lié à la fameuse controverse relative au premier ouvrage composé dans l'islâm (SPRENGER, Mohammed, III, CXVII et suiv.). — El-Aouzaʿï († 157) fut, à son époque, le docteur des Syriens, il était chef d'un *madshab fiqhi* indépendant qui florit particulièrement en Espagne et n'en disparut que pour faire place au malékisme. — ʿAbd Allah ben Wahb († 197), jurisconsulte égyptien, fut un des principaux disciples de Mâlik; c'est lui, suivant I. es-Çalâḥ, qui, le premier, apporta en Égypte la distinction entre اخبرنا et حدثنا (Tad., 133, l. 7).

[2] Dans la formule de transmission, on indique parfois de façon explicite que la *récitation* s'est effectuée dans ces conditions particulières. (Abou Bequer ben Khair, I, 105, l. 14); on indique aussi, lorsqu'il y a lieu, que le *récitant* a *récité* en lisant dans le propre exemplaire du maître (*Ibid.*, 90, 91, 102).

[3] Elle doit être préférée, parce que deux individus dignes de confiance appliquant simultanément leur attention aux ḥadîts *récités*, les chances d'erreur dans cette *récitation* sont extrêmement restreintes.

cœur les ḥadîts *récités*, suivant certains, leur transmission est sans valeur; mais l'opinion la meilleure qu'on préfère et qu'on suit en pratique, c'est que cette transmission est valable. Nous dirons en conséquence : lorsque le cahier du maître est dans la main d'un assistant dont la science et la foi peuvent inspirer confiance, il est préférable de considérer la transmission comme valable; lorsque ce cahier est dans la main d'un assistant peu digne de confiance, la transmission n'est valable que lorsque le maître sait par cœur les ḥadîts *récités*.

Remarque II. — Un élève a *récité* devant le maître en employant la formule *un tel t'a appris* (اخبرك فلان) ou toute autre analogue[1]. Le maître l'a entendu, compris, et n'a rien désapprouvé de la *récitation* : la transmission des ḥadîts ainsi recueillis est valable, et l'élève peut les rapporter. Dans l'opinion juste pour laquelle la majorité des docteurs des diverses sciences s'est catégoriquement prononcée, il n'est pas nécessaire que le maître donne une approbation explicite. Néanmoins, certains chafeʿites et certains thâhirites l'ont exigé. Ibn es-Çabbâgh le chafeʿite a dit[2] : « l'étudiant n'a point le droit de rapporter avec la formule *m'a raconté* le ḥadîts ainsi transmis. Mais

[1] Par exemple أخبركم lorsque le maître est censé avoir entendu avec plusieurs condisciples (exemple *apud* Ahlwardt, II, p. 249, 2e colonne *in princ.*).

[2] ʿAbd es-Sayyid ben es-Çabbâgh († 477), un des docteurs chafeʿites les plus célèbres, compta parmi les premiers professeurs de la Madrasa Nithâmiyya à Baghdad.

il peut le mettre en pratique et le rapporter en employant la formule *on a récité devant un tel qui entendait* (قرى على فلان وهو يسمع) ».

Remarque III. — El-Ḥâkim a dit : « les formules que je préfère personnellement, et sur l'emploi desquelles se sont accordés mes maîtres et les imams de mon époque sont les suivantes : en rapportant ce qu'il a entendu *seul* de la bouche même du maître, le râwi dira *un tel m'a raconté* (حدثنى); pour ce qu'il a entendu avec d'autres étudiants, il dira *nous a raconté* (حدثنا); pour ce qu'il a *récité* lui-même devant le maître, il dira *m'a appris* (اخبرنى); pour ce qui a été *récité* par un autre en sa présence, il dira *nous a appris* (اخبرنا) ». On attribue à Ibn Wahb une opinion analogue[1], et de fait, ce sont d'excellentes recommandations. Si le râwi a quelque doute[2], le mieux, à ce qui semble, est qu'il emploie les formules *m'a raconté, m'a appris* et non pas *nous a raconté, nous a appris.* — Tout ceci, les docteurs en tombent d'accord, constitue des pratiques recommandables[3]. — En rapportant des ḥadîts contenus dans des ouvrages écrits, il n'est pas permis de changer

[1] Cf. Term., II, 338, l. 3, 4.

[2] Le doute de l'étudiant consiste ici en ce qu'il ne se rappelle plus exactement s'il était seul avec le maître au moment de la transmission ou s'il y avait d'autres auditeurs. — Lorsqu'il ne se rappelle plus exactement s'il a *récité* lui-même, ou simplement assisté à la *récitation*, il fera bien, d'après El-Khaṭîb, d'employer la formule *nous avons récité* قرأنا (Tad., 134, l. 24 et suiv.; cf. une formule beaucoup plus explicite pour indiquer un doute de cette nature (*apud* Abou Bequer ben Khair, I, 153, l. 9).

[3] *Recommandable* مستحبّ et non pas *obligatoire* واجب.

nous a raconté en *nous a appris* et *vice versa. Quid* de ce changement pour les ḥadîts recueillis de la bouche d'un professeur? La question est corrélative d'une autre, la valeur du *récit d'après le sens.* Pour ceux qui autorisent ce récit, l'interversion, sans distinction des deux formules sera licite; ceux, par contre, qui repoussent le *récit d'après le sens*, repousseront également cette interversion[1].

Remarque IV. — La transmission est-elle valable lorsque, soit le professeur, soit l'élève, se sont occupés au moment de la *récitation* à copier quelque texte? Non suivant Ibrahim El-Ḥarbî le chafeʿïte, Ibn ʿAdi, et l'*ostads* Abou Isḥaq el-Isferaïni le chafeʿïte[2]. — Oui, suivant le ḥâfith Mousa ben Haroun El-Ḥammâl et d'autres auteurs. D'après Abou Bakr ed-Dhabʿi le chafeʿïte, le râwi en rapportant les traditions ainsi recueillies, devra dire non pas *un tel nous a appris*, mais *j'ai assisté à* (telle récitation; حضرت)[3]. L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer :

[1] Cf., pour le «récit d'après le sens» رواية بالمعنى, *infra*, XXVIe branche, § IV.

[2] Ibrahîm ben Isḥâq el-Ḥarbi, docteur chafeʿïte de Baghdâd † 285), composa un excellent traité sur les mots rares du ḥadîts. — Abou Aḥmed ben ʿAdi el-Jorjâni († 365) est l'auteur du كامل في معرفة الضعفاء. — Abou Isḥâq el-Isfaraïni, surnommé الاستاذ «le maître», jurisconsulte chafeʿïte et théologien, originaire d'Isferaïn dans le Khorâsân, mourut à Nisapour en 418. — Ghazâli se prononce catégoriquement dans le même sens que ces docteurs (Iḥya, III, 279, l. 33).

[3] Abou Bakr Aḥmed b. Isḥaq ed-dhabʿi († 348), originaire de Khorâsân, s'est occupé de traditions et d'histoire. — Celui qui s'est occupé à copier pendant le cours, dit un auteur, ne peut réellement

si l'individu, occupé à copier a compris ce qu'on *récitait*, la transmission est valable; sinon elle ne l'est pas[1]. Même discussion dans plusieurs autres cas: le maître ou l'auditeur ont entretenu une conversation pendant qu'on *récitait*; le *récitant* a parlé trop vite ou trop peu clairement; l'auditeur était placé trop loin pour bien comprendre[2]. Dans l'opinion qui semble la meilleure, il ne faut pas attacher d'importance aux lacunes d'audition qui n'excèdent pas deux ou trois mots. Au surplus, le maître fera bien, dans tous ces cas, de donner *licence* à l'auditeur de rapporter l'ouvrage récité; et s'il *écrit* pour lui les ḥadîts en question; il mentionnera que l'auditeur les a entendus de lui et a reçu *licence* de les rapporter[3]. Plusieurs traditionnistes ont suivi cette pratique. — *Quid*, si l'auditoire étant très nombreux, c'est le *scribe* qui a été chargé de faire parvenir jusqu'au fond de la salle la parole du maître? Certains anciens et d'autres auteurs ont pensé que ceux qui ont entendu

pas être qualifié de سامع, mais simplement de جليس العالم (Mortadha, sur Ihya, VIII, 468, l. 22).

[1] Cf. une anecdote relative à la puissance de mémoire dont Daraqoṭni fit preuve dans une espèce de ce genre, *ap.* Tad., 135, l. 21 et suiv.

[2] Les auteurs citent encore le cas où le professeur faisait la prière pendant le cours (Mortadha, sur Ihya, VIII, 468, l. 36).

[3] Comme le remarque Soyouṭi (Tad., 136, l. 5), la délivrance de la *licence* (اجازة) répare la défectuosité de l'*audition* et de la *récitation* (comp. Abou Bequer ben Khair, I, 15, 16), la formalité de la *licence* suffisant à elle seule à opérer valable transmission des ḥadîts auxquels elle s'applique (cf. *infra*, III). — Quant aux mots «s'il écrit pour lui les ḥadîts en question», ils visent le cas où, après *audition* et *récitation*, le maître donne encore transmission par *écrit* des ḥadîts à son élève (*infra*, p. 225).

le *scribe* peuvent rapporter d'après le maître; mais l'opinion juste adoptée par les vérificateurs est en sens contraire[1]. — Pour le cas où le maître aurait prononcé avec une assimilation et de façon indistincte une lettre facile à rétablir exactement, Aḥmed ben Ḥanbal a dit: « Je veux bien croire qu'il n'y aura pas là de quoi embarrasser l'élève, dans son rapport du maître. Si cette prononciation défectueuse porte sur tout un mot, ajoute-t-il, il interrogera le *scribe*, et si ce dernier a entendu la même chose que lui-même, la rapport ne souffrira aucune difficulté. » Cette pratique a été interdite par Khalaf ben Sâlim[2].

Remarque V. — On entendra valablement des ḥadîts d'un râwi, placé derrière un rideau, lorsqu'on connaît sa voix, s'il rapporte lui-même; lorsque l'on sait qu'il est présent à un endroit d'où il peut entendre, si les ḥadîts lui sont *récités;* et ce dernier fait est suffisamment établi par l'assertion d'un individu digne de foi[3]. Néanmoins Choʿba a exigé que l'élève vît de ses yeux celui dont il rapporte; l'opinion juste

[1] Cf., sur le rôle du *scribe* (مستملى), *infra*, branche XXVII, § 3.

[2] Khalaf ben Sàlim el-Mokhrami († 231) figure comme autorité chez Nisaï.

[3] Cette discussion n'est pas une subtilité d'ordre purement théorique; elle avait au contraire un intérêt pratique en ce qui concerne l'enseignement du ḥadîts par les femmes (cf., sur le nombre des femmes dans la littérature du ḥadîts, *M. St.*, II, 405-407); déjà les épouses du Prophète auraient enseigné la *Sonna* aux musulmans, cachées derrière des rideaux (Tad., 137, l. 6 et suiv.), et il est curieux de voir la même pratique suivie à notre époque par des femmes musulmanes professeurs (cf. MOULIÉRAS, *Maroc inconnu*, II, 741). — M. Basset nous apprend que, dans les communautés

adoptée par la majorité des auteurs est en sens contraire.

Remarque VI. — Après l'audition, le râwi dit à l'auditeur : « Ne rapporte point d'après moi », ou « Je reviens sur ce que je t'ai appris », ou toute autre chose analogue; et il n'allègue comme motif de cette rétractation ni une erreur dans le récit, ni un doute sur son exactitude; l'auditeur n'en rapportera pas moins valablement les ḥadîts entendus[1]. — Le râwi a cité des traditions exclusivement à l'intention de certains individus, et, à son insu, d'autres personnes les ont entendues; elles n'en ont pas moins le droit de rapporter. Le maître a formellement déclaré : « Je vous apprends à vous, non à un tel »; l'individu ainsi désigné ne sera pas par là frappé d'exclusion. Telle est l'opinion de l'*ostads* Abou Isḥâq (El-Isfaraïni).

III. La troisième manière de recevoir transmission du ḥadîts, c'est la *licence* (اجازة)[2]. Elle peut revêtir des formes très diverses.

abadhites, l'enseignement religieux était donné à la fois aux hommes et aux femmes; mais que ces dernières n'assistaient au cours que derrière un rideau tendu dans la mosquée.

[1] Si le maître ne peut empêcher ses élèves de transmettre les traditions qu'il leur a rapportées, il peut du moins leur imposer certaines limitations; les obliger, par exemple, à ne transmettre que par سماع, jamais par مناولة ou par اجازة (cf. Ahlwardt, II, n° 1510).

[2] La *licence* (اجازة) n'est pas particulière à l'enseignement du ḥadîts; elle s'applique également à l'ensemble des sciences musulmanes (cf., pour le Coran : Itqân, 233 et suiv.; pour les sciences philologiques : Mozhir, I, 80-83). Au reste, la forme de la trans-

1° Le maître spécifie à la fois celui auquel il donne *licence* et l'ouvrage qu'il donne *licence* de rapporter. Par exemple, il dit : « Je te donne *licence* (à toi un tel) de rapporter le *Çaḥîḥ* d'El-Bokhari ou tous les ouvrages figurant à mon programme ». Cette sorte de

mission orale adoptée uniformément pour tout enseignement fait que, dans l'islâm, toute connaissance est en somme *tradition*. Elle établit la capacité de l'élève (comp. Itq., 242, l. 13), le droit acquis par lui d'enseigner sur l'autorité du *licenciant* (المجيز). Pour ce qui est du ḥadîts, il paraît bien qu'à l'origine la *licence* était délivrée soit après l'*audition* ou la *récitation* (cf. *ap.* Ahlwardt, II, n° 1458, un amusant exemple de *licence* donnée en songe par le Prophète, après *récitation*), soit après la *remise* par le maître à l'élève d'un cahier de traditions (المناولة, cf. *infra*, 218). Elle constatait la régularité de la transmission du ḥadîts. Plus tard, de simple moyen de preuve, la *licence* s'éleva au rang de mode de transmission *indépendant* et *distinct* du سماع, de la قراءة, de la مناولة. Des raisons de commodité pratique firent adopter par la plupart des auteurs cette équivoque formaliste. (*M. St.*, II, 189). — La transmission par *licence* est donc dans son principe légèrement entachée de faiblesse (Ibn es-Çalâḥ, *apud* Tad., 138, l. 25). En énumérant ici les différentes formes de la *licence*, Naw. montre quels élargissements successifs ont été encore apportés à cette primitive tolérance. — Il convient, au reste, de remarquer que ce n'est guère qu'à partir du IIIe siècle que la *licence* fut admise comme mode *distinct* de transmettre le ḥadîts (*Z. D. M. G.*, X, p. 10); c'est-à-dire à l'époque où les grands recueils furent colligés (comp. Tad., 138, l. 11, et, pour les sciences philologiques, Mozhir, I, 80). Il devint beaucoup plus facile qu'auparavant d'acquérir la connaissance des traditions; le traditionniste enseigna, le plus souvent, non plus les traditions recueillies par lui personnellement, mais celles contenues dans un recueil canonique, et il put sans scrupule donner *licence* de transmettre d'après lui à l'élève qui avait de ces recueils une connaissance suffisante. Les technologistes du ḥadîts envisagent la *licence* ou comme un surrogat de l'*audition*, ou comme une permission, assez voisine d'un contrat (Tad., 141, l. 19 et suiv.). Les premiers se réclament volontiers pour tous les cas où il s'agit d'apprécier la validité d'une variété de *licence* d'un axiome *licencia imitatur audi-*

licence est la plus relevée parmi celles non accompagnées de *remise* (مناولة). D'après l'opinion la plus juste, qui a pour elle la majorité des docteurs des diverses sciences et une pratique constante, il est licite de rapporter les traditions auxquelles elle s'étend, et de les mettre en pratique. Toutefois quelques docteurs des diverses sciences ont déclaré la *licence* non valable [1]; et telle serait même l'une des deux opinions qu'on rapporte sur la question d'El-Chafeᶜï. Enfin certains docteurs thâhirites [2] et leurs partisans professent que, non plus que les ḥadîts *relâchés*, ceux transmis par *licence* ne doivent être mis en pratique. C'est une opinion complètement erronée.

tionem; les seconds comparent presque la *licence* à un contrat juridique, parlent de اركان الاجازة comme on parle de اركان البيع et de اركان النكاح (Dict., 208) et tirent argument en faveur de la validité de telle ou telle *licence*, de la validité de *telle ou telle forme de contrat*. (Cf., sur la *licence* : SPRENGER, *Z. D. M. G.*, X, p. 10 et suiv., où figure partiellement le présent passage du Taqrîb, Salisb., 76, 77; *M. St.*, II, 188 et suiv.; DELPHIN, *Fas, son Université*, 45, 48; voir des spécimens de *licences* apud Ahlwardt, I, p. 54-95; Catalogue, Brill, 1889, p. 134 et suiv.; *Journ. asiat.*, 1855 : mai-juin, 548; DELPHIN, *op. laud.*, 100; Ṭabaq. mofassirin, 79; des *licences* versifiées *ap.* Maqqari, I, 628, 715).

[1] On rapporte notamment de Choᶜba († 160) le propos suivant : « Si la *licence* était valable, le voyage pour rechercher les ḥadîts (الرحلة) serait sans utilité. » (Tad., 137, l. 20; comp. Ibn Bach Kowâl, 201, où ce propos est attribué à un savant du vᵉ siècle. Abou Dsarr El-Harawi († 434). — Mâlik auquel on parlait de la *licence* pure et simple aurait ironiquement remarqué que celui qui la sollicitait désirait devenir savant en quelques jours (*Z. D. M. G.*, X, 10, l. 8). Voir *apud* Mozhir, I, 80, 81, la discussion des motifs invoqués pour et contre la validité de la *licence*.

[2] Ibn Ḥazm, particulièrement, se serait montré fort sévère pour la *licence* et l'aurait qualifiée de بدعة غير جايزة (Tad., 137, l. 25).

2° Le maître spécifie l'individu auquel il donne *licence*, mais non les traditions qu'il donne *licence* de rapporter; par exemple il dit : « Je te donne *licence* de rapporter les traditions entendues par moi. » La divergence d'opinions au sujet de cette deuxième forme est plus forte et plus grande qu'au sujet de la précédente. La majorité des docteurs des diverses sciences considère comme licite de rapporter les traditions sous cette forme, et comme obligatoire de mettre en pratique ces traditions.

3° Le maître ne spécifie pas ceux auxquels il donne *licence* de rapporter. Il les désigne de la façon la plus générale, et dit par exemple : « Je donne *licence* aux musulmans, ou à tout le monde, ou à mes contemporains[1] ». Les auteurs de ces derniers temps sont d'avis très différents sur la validité de cette *licence*. Celle où le maître restreint par quelque désignation plus étroite ceux qu'il autorise[2] est plus près que toute autre de la validité. Parmi ceux qui considèrent ce mode de rapporter comme licite, citons : le cadi Abouṭ-ṭayyib, El-Khaṭîb, Abou ʿAbd Allah ben Mendah, Ibn ʿItâb, le ḥâfith Aboul ʿAla[3], etc. — Le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit : « Nous

[1] Cf. des exemples de *licence* ainsi conçus *ap.* Abou Bequer ben Kkair, I, 453, 455. Cette variété de *licence*, ainsi que la précédente, porte le nom de اجازة عامة.

[2] Telle une *licence* accordée aux étudiants de telle ville, aux élèves qui ont entendu le maître jusqu'à telle époque (Tad., 138, l. 16-17).

[3] Le cadi chafe'ite Abouṭ-Ṭayyib Ṭâhir Eṭ-Ṭabari mourut en 450. — Le ḥâfith Abou 'Abd Allah Mohammed ibn Mandah auteur du

n'avons entendu dire d'aucun auteur dont on puisse recommander l'exemple, qu'il ait rapporté sous cette forme. » Personnellement j'estime que ce qui ressort nécessairement de la reconnaissance de valeur accordée par certains a cette *licence*, c'est la légitimité, dans leur opinion, de la transmission sous sa forme, car, sinon, quelle pourrait être l'utilité de cette *licence* ?

4° L'ouvrage pour lequel *licence* est donnée, ou la personne de l'impétrant demeurent inconnus. Le maître a dit par exemple : « Je te donne *licence* de rapporter le *Kitâb es-Sonan* », alors que ce titre est commun à nombre de livres [1], ou encore : « Je donne *licence* à Moḥammed b. Khâlid ed-Dimachqi » alors que plusieurs individus présents portent ce nom. De semblables *licences* n'ont aucune valeur. — Supposons que le maître donne *licence* à plusieurs individus désignés dans le diplôme lui-même ou ailleurs, mais dont il ne connait ni les personnes, ni la généalogie, ni le nombre, dont il n'a pas distingué chacun individuellement. Cette *licence* sera valable, comme l'aurait été l'*audition* de ces individus assistant au

Tarikh Isfahan mourut en 301. — Abou Moḥammed ben 'Itab, jurisconsulte et traditionniste andalou, fleurit à Cordoue vers le commencement du VIe siècle. — Aboul 'Ala el-Ḥasan el-'Aṭṭar el-Hamdâni mourut en 569.

[1] On peut comparer les règles de la *licence* sur ce point (اجازة بمجهول او لمجهول) aux prescriptions juridiques qui, en matière de contrats, tendent à prévenir une connaissance insuffisante (جهل) de l'objet (cf. Kharchi, III, 378 et suiv.). — El-Khaṭîb avait consacré à la question de اجازة للمجهول والمعلوم un opuscule (Abou Bequer ben Khair, I, 455).

cours du maître dans les mêmes conditions [1]. — Une *licence* ainsi conçue : « Je donne *licence* à quiconque un tel voudra » ou dans des termes analogues comporte à la fois incertitude quant à la personne de l'impétrant, et subordination à une condition. Dans l'opinion la meilleure, elle n'a aucune valeur, et le cadi Abouṭ-Ṭayyib le chafe'ïte en a décidé ainsi [2]. Mais Ibn el-Farrâ le ḥanbalite et Ibn 'Amrous le Malékite se sont prononcés pour la validité [3]. — Une *licence* ainsi conçue : « Je donne *licence* à quiconque le désire » laisse inconnue la personne de l'impétrant autant et même plus que la précédente [4]. Une *licence* ainsi conçue : « Je donne *licence* à quiconque désire rapporter de moi » serait bien plutôt licite que les précédentes [5]. En effet, elle ne fait qu'exprimer clairement une chose que la *licence* implique nécessairement [6]. Sera autorisée la *licence* délivrée en ces termes :

[1] C'est une application caractéristique du principe *licencia imitatur auditionem.*

[2] Suivant El-Khaṭîb, les adversaires de cette *licence* tireraient argument d'analogie de ce que, dans le mandat, toute condition qui laisse incertaine la personne du mandataire est proscrite (Tad., 139, l. 23, 24).

[3] Le cadi ḥanbalite Abou Ya'la Moḥammed ibn el-Farrâ mourut en 458. — Le docteur malékite Aboul Fadhl Moḥammed ibn 'Amrous enseigna à Baghdad dans la deuxième moitié du v[e] siècle. — Cf. un exemple de *licence* ainsi conçue *ap.* Abou Bequer ben Khair, I, 452, l. 5.

[4] Les auteurs comparent une *licence* ainsi conçue à un mandat donné *à qui voudra s'en charger*, ou à un legs fait *à qui voudra le prendre;* ces dispositions n'ont aucune valeur (Tad., 140, l. 6 et suiv.).

[5] Cf. un exemple, *ap.* Abou Bequer ben Khair, I, 452, l. 15.

[6] A savoir que le fait de rapporter ou de ne point rapporter

« Je donne *licence* à un tel de rapporter de moi telle chose, s'il le désire » ou bien « Je te donne *licence* si tu le désires, si tu y tiens, si tu le veux. »

5° La *licence* est donnée à un individu qui n'existe pas encore : « Je donne *licence* à ceux qui naîtront d'un tel. » Relativement à la valeur de cette licence, les modernes diffèrent d'avis. Il se peut aussi que l'individu qui n'existe pas encore soit adjoint dans la licence à un autre déjà existant : « Je donne *licence* à un tel et à ceux qui naîtront de lui dans la suite des générations »[1]. Cette deuxième formule serait bien plutôt valable que la première. Elle a été employée parmi les traditionnistes par Abou Bakr b. Abou Dawoud[2]. Quant à la première, El-Khaṭîb l'autorise et en cite comme partisans Ibn el-Farrâ et Ibn ʿAmrous[3]. Par contre le cadi Abouṭ-Ṭayyib et Ibn-es-Çabbâgh tous deux chafeʿïtes l'ont déclarée sans va-

d'après le *licenciant* est laissé à l'entière discrétion de l'impétrant. — Ibn es-Çalâḥ compare à tort cette formule de *licence* à l'offre de vente بعتك إن شئت; car, dans cette vente, la personne de l'acheteur éventuel est parfaitement désignée, tandis que la personne de l'impétrant demeure inconnue dans la variété de *licence* en question : généralement on lui refuse toute valeur (Tad., 140, l. 3 et suiv.).

[1] Cf., à titre d'exemples, Ahlwardt, I, n[os] 195, 196.

[2] Abou Bakr ʿAbd Allah ben Abou Dawoud, fils d'Abou Dawoud es-Sijâstani, imam fils d'imam, et auteur lui-même d'un recueil de traditions, mourut en 310.

[3] El-Khaṭîb aurait même consacré à la question un opuscule. Il tire, en faveur de la *licence* accordée à des personnages à naître, argument d'analogie de la validité juridique du وقف (fondation perpétuelle) fait au profit de personnages à naître (Tad., 140, l. 15; cf. Kharchi, V, 80).

leur [1]; et en fait c'est là l'opinion juste et dont il ne faut pas s'écarter. — Que faut-il penser de la *licence* conférée à un enfant non doué de discernement? Suivant l'opinion la meilleure pour laquelle se sont prononcés le cadi Abouṭ-Ṭayyîb et El-Khaṭîb, cette *licence* est valable [2]; certains auteurs l'ont cependant contesté.

6° La *licence* s'applique à des traditions dont le maître qui la confère n'a pas encore reçu transmission. Le but poursuivi en l'espèce, c'est que l'impétrant puisse les rapporter lorsque le maître lui-même en aura pris connaissance [3]. Le cadi ʿIyâdh a dit : « Je ne connaissais personne qui eût parlé de la question; je constatais chez certains modernes l'emploi de cette *licence*, puis dans la suite, on raconta que le cadi de Cordoue Aboul-Walîd l'avait proscrite et c'est là à son égard la meilleure attitude à tenir [4] ». Telle est l'opinion juste [5]. Il faut en conclure ceci : un râwi ayant

[1] Ils fondent naturellement leur décision sur le principe *licencia imitatur auditionem* (Tad., 140, l. 20 et suiv.).

[2] Cf. *M. St.*, II, 191. C'est surtout, suivant Ibn es-Çalâḥ, pour assurer la continuation de l'isnâd qu'une semblable tolérance aurait été admise (cf. *supra*, janv.-févr., p. 145, note 2). Du reste, l'individu *licencié* avant l'âge de discernement ne pourra opérer transmission qu'à l'époque de la puberté (cf. *infra*, XXVIIe branche, *in princ.*) [Tad., 140, l. 24 et suiv.).

[3] De même, il est arrivé qu'un auteur donnât *licence* de rapporter de lui tous les ouvrages qu'il composerait dans l'avenir (*Z. D. M. G.*, XVI, 664).

[4] Cette citation du cadi ʿIyâdh est prise à l'*Ilmâʿ* (Tad., 141, l. 15). — Aboul Walîd, dont il est question ici, est le fameux *cadi de l'assemblée* de Cordoue Aboul Walîd Younès ben Moghîts, connu sous le nom de Ibn es-Çaffâr († 429).

[5] Quelque idée qu'on se fasse de la *licence*, remarque Ibn es-

reçu *licence* d'un maître pour tout ce que le maître a recueilli, lorsqu'il voudra en rapporter quelque ḥadîts devra rechercher si le maître en avait eu connaissance avant la délivrance de la *licence*. La *licence*, conçue en ces termes : « Je te donne licence de rapporter tout ce qui te semble et te semblera réellement être au nombre de mes traditions » est parfaitement valable. Elle donne le droit à l'impétrant de rapporter tout ḥadîts dont il jugera que le maître l'a réellement recueilli avant délivrance de la *licence*. Ed-Daraqoṭni et d'autres docteurs ont fait usage de cette forme de *licence*.

7° Certain auteur dont l'opinion n'a guère de poids, a repoussé la *licence* délivrée pour des ḥadîts recueillis eux-mêmes par *licence* (الجازة المجاز) : « Je te donne *licence* s'étendant à tout ce pour quoi j'ai moi-même reçu *licence*[1] ». L'opinion juste, admise

Çalâḥ, il est manifeste que la présente variété est inadmissible. Considère-t-on la *licence* comme un surrogat de l'information orale, il est clair qu'on ne pourra donner *licence* d'une chose qu'on ne connaît pas encore, non plus qu'on n'en ferait transmission orale. Veut-on voir dans la *licence* une permission, il faut reconnaître qu'un individu ne saurait accorder aucune permission relativement à ce qui ne lui appartient pas; en droit, par exemple, permettre de vendre la chose d'autrui est un acte sans valeur (la vente elle-même de la chose d'autrui est nulle d'après la plupart des docteurs, cf. Van den Berg, *De contractu do ut des*, 35-37) [Tad., 141, l. 19 et suiv.].

[1] L'auteur dont Nawawi rapporte cette opinion est le ḥâfith Aboul Barakât el-Anmâṭi († 538). Considérant que la *licence* isolée était déjà une faiblesse, il estimait que la succession de deux *licences* sans *audition* enlevait à la transmission toute espèce de force, et concluait que « *licence* sur *licence* ne vaut » (منع الاجازة على الاجازة ;

dans la pratique, c'est que cette *licence* n'est nullement interdite; les ḥafîths ed-Daraqoṭni, Ibn ʿOqda[1], Abou Noʿaïm[2], Aboul Fatḥ Naçr el-Moqaddasi se sont formellement prononcés en ce sens. Aboul Fatḥ rapportait parfois des ḥadîts transmis par *licence* sur *licence* à trois reprises différentes. Le râwi qui a ainsi reçu transmission doit faire attention à ne pas rapporter par erreur des ḥadîts auxquels ne s'étendrait pas la *licence* primitive. Ainsi supposons que cette *licence* primitive soit ainsi conçue : « Je te donne *licence* de rapporter ce qui te semblera être réellement au nombre des traditions par moi entendues »; puis que le râwi ayant obtenu la deuxième *licence*[3] vienne à connaître les traditions entendues par le maître de son maître. Il ne devra en rapporter aucune de son maître, avant de savoir si elle semblait à ce dernier être réellement au nombre des ḥadîts entendus par son propre maître[4].

Remarque. — Suivant Aboul Ḥosaïn b. Fâris le mot اجازة dérive de l'expression جواز الماء, « abreuvement par l'eau des bestiaux et des terres labourées ». On dit : استجزته فاجازنى, « je lui ai demandé l'abreuve-

Ṭabaq., XV, 44). Il composa un opuscule sur la question (Tad., 141, l. 28, 29).

[1] Aboul ʿAbbas Aḥmed ibn ʿOqda, célèbre traditionniste enseigna à Koufa dans la deuxième moitié du IIIe siècle.

[2] Comp. Abou Bequer ben Khair, éd. Codera, I, 16.

[3] Cette deuxième licence est conçue en ces termes : أجزتك مجازتى.

[4] D'une façon générale, l'interprétation restrictive est de règle absolue sur tous les points dans l'hypothèse de اجازة المجاز (Tad., 142, l. 8 et suiv.).

ment; il m'a abreuvé », lorsqu'un individu vous a octroyé de l'eau pour vos troupeaux et vos terres. De même l'étudiant demande au maître d'être abreuvé de sa science et le maître l'en abreuve[1]. Cette étymologie permettrait de construire اجاز avec deux compléments directs اجزت فلانا مسموعاتى. Dans une autre opinion, la plus répandue, on donne à اجازة le sens de اذن (permission); et l'on construit de la façon suivante : اجزت له رواية مسموعاتى. L'expression اجزت له مسموعاتى implique une suppression du mot رواية, analogue aux suppressions de mots qui se produisent dans des cas semblables[2]. — On a dit que la *licence* n'est vraiment digne d'approbation qu'au cas où celui qui l'accorde connaît les traditions auxquelles elle s'applique, et ou d'autre part l'impétrant est homme de science. Certains ont vu là des conditions nécessaires à la validité même de la *licence;* et tel aurait été, à ce qu'on rapporte, l'avis de Mâlik[3]. Ibn ʿAbd el-Barr a dit : « Seuls peuvent accorder *licence* les traditionnistes habiles et pour des ḥadîts déterminés, dont l'isnâd n'offre pas de difficultés[4] ». —

[1] Comp. *M. St.*, II, 189, note 1. — Aboul Ḥosaïn Aḥmed ibn Fâris el-Qazwîni, dont on rapporte cette étymologie, est l'auteur du مجمل اللغة, mort en 395.

[2] Suivant d'autres auteurs encore, il faudrait chercher l'explication de اجازة dans la signification de *passer*, qui appartient à la racine جاز; la *licence* fait passer, transmet des récits du maître à l'élève (Tad., 142, l. 20, 21).

[3] Voir le détail des conditions très étroites auxquelles Malik aurait soumis la validité de la *licence* apud Abou Bequer ben Khair, I, 15.

[4] Le *licenciant* doit au moins connaître, ne fut-ce que d'une façon

Celui qui donne *licence* écrite, doit de plus en prononcer oralement les termes. Néanmoins, s'il se borne à donner par écrit, mais avec intention ferme de l'accorder, elle n'en est pas moins valable[1].

IV. — La quatrième manière de recevoir transmission est la *remise* (مناولة) qui peut être de deux sortes : accompagnée de *licence* (مقرونة بالاجازة) ou pure et simple (مجرّدة)[2].

A. La première doit être considérée d'une façon absolue comme la *licence* de l'ordre le plus relevé; elle peut revêtir plusieurs formes[3] :

1° Le maître remet à l'élève le cahier original où sont consignées les traditions par lui entendues, ou un exemplaire collationné sur cet original, il lui dit

générale, le rôle, la portée de la *licence;* savoir qu'elle opère une transmission du hadîts; il n'a pas besoin d'en avoir approfondi les règles de détail (Qastal., I, 17, l. 34 et suiv.).

[1] De même, remarque Ibn es-Çalâh, dans la *récitation*, le maître ne prononce lui-même aucune parole et la transmission n'en est pas moins valable (Tad., 142, l. 27 et suiv.).

[2] Cf. sur la مناولة. *Z. D. M. G.*, X, p. 13; Salisb., 77; ***M. St.***, II, 188 et suiv. — Bokh. (العلم, n° 8) consacre un chapitre à démontrer la légitimité de ce mode de transmission : à l'appui il cite la tradition d'après laquelle le Prophète remit au chef d'un détachement des instructions écrites avec ordre de n'en prendre et de n'en donner connaissance qu'arrivé à destination (il s'agit du guet-apens de Nakhla) [comp. Abou Bequer Ben Khair, I, 13; 14].

[3] Il a été dit précédemment qu'à l'origine, il n'y avait pas de *licence* pure et simple; la *remise* et la *licence* étaient les deux actes successifs d'un même procédé de transmission (cf. *sup.*, 208, note). Ce procédé fut admis de très bonne heure. Nombre des docteurs cités plus bas par Naw., parmi ceux qui l'approuvent appartiennent à la génération des *suivants*.

en même temps : « Ceci est ce que j'ai recueilli » ou « Ce que je rapporte d'un tel, rapporte-le à ton tour d'après moi ». Après quoi, il laisse le cahier aux mains de l'élève, soit à titre de propriété, soit pour qu'il le copie ou pour quelque autre chose;

2° L'élève présente au maître un cahier contenant les traditions recueillies par ce maître; ce dernier l'examine attentivement, en pleine connaissance de cause, puis le rend à l'élève en disant : « C'est bien le ḥadîts par moi recueilli » ou « par moi rapporté; rapporte-le d'après moi » ou « je te donne licence de le rapporter d'après moi ». Cette dernière forme a été désignée par plusieurs imams du ḥadîts sous le nom de *présentation* (عرض); nous avons vu précédemment que la *récitation* au maître a également reçu ce nom : pour les distinguer on appelle la première *présentation par remise* (عرض المناولة), et la seconde, *présentation par récitation* (عرض القراءة)[1]. D'après ez-Zohri, Rabîʿa, Yaḥya ben Saʿîd el Ançâri, Mojâhid, el-Chaʿbi, ʿAlqama, Ibrahim, Aboul ʿÂlia, Abou ez-Zobaïr, Aboul Motawakkil, Mâlik, Ibn Wahb, Ibn el-Qâsim et nombre d'autres docteurs, cette sorte de remise aurait la même valeur que l'*audition*[2]. Mais l'opinion juste, c'est qu'elle est inférieure

[1] Cf. *supra*.

[2] Rabiʿa est Rabiʿa ben Farroukh, surnommé Rabi'a er-raï (Rabiʿa le rationnaliste, *M. St.*, II, 79), qui fut maître de Mâlik, et mourut en 132. — Yahya ben Saʿîd el Ansari, cadi de Médine et El-Hachimiyya mourut en 143. — Mojahid ben Jabar el-Mekki, un des principaux suivants célèbre surtout par sa connaissance du Coran mourut en 101. — ʿAmir ibn Chorâḥil el-Chaʿbi, tradition-

à l'*audition* et à la *récitation;* en ce sens se sont prononcés Et-Tsaouri, El-ʿAouzaʿï, Ibn el-Mobârak, Abou Ḥanîfa, El-Chafeʿï, El-Bowaïṭi, El-Mozani, Aḥmed ben Ḥanbal, Isḥaq et Yaḥya ben Yahya[1]. El-Ḥâkim parlant de cette opinion a dit : « C'est elle que nous avons vu suivre à nos imams et que nous professons nous-mêmes ;

3° Le maître remet à l'élève le cahier contenant les traditions par lui entendues, lui donne *licence* de les rapporter, puis reprend le cahier. Cette *remise* est inférieure aux deux précédentes Néanmoins, elle permet à l'élève de rapporter les ḥadîts ainsi transmis, si plus tard il se procure le cahier du maître, ou un exemplaire sur lui collationné. La *remise* sous cette forme ne semble guère l'emporter sur la *licence* pure et simple (sans *remise*) donnée pour un

niste de Koufa, autorité de Bokh., mourut en 103. — ʿAlqama ibn Qaïs En-Nakhʿi, est le très célèbre *suivant âgé* mort en 72. — Ibrahim ibn Yazîd en-Nakhʿi qui reçut les enseignements de ʿAlqama mourut en 96. — Aboul ʿAlia Rafiʿ el-Baçri († 94), et Abouz-Zobaïr Moḥammed el Mekki († 128) sont deux autorités de Bokh. — Aboul Motawakkil ʿAli ibn Dawoud († 102) est une autorité des six auteurs canoniques. — Abd er-Raḥman ibn el-Qâsim et-Tamîmi († 131) est une autorité de Mâlik et des six auteurs canoniques. — L'opinion de ces auteurs est encore professée par des traditionnistes du VIIe siècle (cf. Ṭabaq., XV, 40). — Suivant Ibn el-Atsîr, certains auteurs auraient même المناولة à السماع parce que « l'écriture est plus sûre que la parole » (Tad., 144, l. 4).

[1] Jamâl ed-dîn el-Bowaïṭi, jurisconsulte chaféʿite († 231) colligea le *Kitâb el Omm* de Chafeʿï. — Ismaʿil el-Mozâni († 264) est l'auteur d'un *Mokhtaçar* qui fut le premier ouvrage méthodique de droit chafeʿïte. — Isḥâq ben Rahwaïh († 232) également chafeʿite fut pour le ḥadîts un des maîtres de Bokh. — Yaḥya ben Yaḥya et-Tamîmi, jurisconsulte du Khorâsân mourut en 226.

recueil nettement déterminé. Aussi, certains jurisconsultes et *Oçouli* ont-ils déclaré qu'elle n'offrait aucun avantage[1]. Néanmoins les traditionnistes anciens et modernes ont professé qu'elle l'emportait sur la *licence* pure et simple[2];

4° L'élève présente au maître un cahier et lui dit : « Voilà les traditions par toi rapportées. fais-m'en *remise* et donne-moi *licence* de les rapporter à mon tour. » Le maître y consent, sans avoir regardé le cahier, sans s'être assuré de son contenu. Cette *remise* n'a aucune valeur; toutefois, si le maître a pleine confiance dans la parole de l'étudiant et dans ses connaissances, il peut s'en rapporter à lui et la *licence* sera valable; de même le maître s'en rapporte à l'élève dans la *récitation*[3]. Il pourra encore dire à l'élève : « Transmets d'après moi ce que contient ce cahier, si c'est bien le ḥadîts par moi recueilli; mais je décline la responsabilité de toute erreur. » C'est là une pratique permise et irréprochable[4].

[1] Surtout lorsqu'elle sera réalisée, non par remise matérielle, mais par simple indication du geste comme ex. ap. Ab. Bequer, I, 122, l. 8.

[2] Ibn Ḥaj. enregistre également cette opinion des traditionnistes, sans en montrer les motifs : فلا يتبين ارفعيته لكن لها زيادة مزية على الاجازة المعينة (Nokh., 57).

[3] Cette observation vise le cas où le maître, ne sachant pas par cœur les traditions qu'on lui *récite*, a mis son cahier au moment de la *récitation* entre les mains d'un auditeur qu'il juge digne de foi (cf. *supra*, p. 202).

[4] Ce qui ressort en définitive des distinctions ici établies, c'est qu'il existe deux grands modes de *remise* : la *remise* faite spontanément par le maître, et la *présentation;* la première s'indique dans la transmission par la formule مناولة منه لى ou مناولة من يده ليدى (cf. à titre d'exemple Abou Bequer ben Khair, I, 85, 86,

B. — La deuxième sorte de *remise* est la *remise* pure et simple. Le maître fait *remise* d'un cahier en se bornant à dire : « Voilà les traditions par moi recueillies. » Dans l'opinion juste, il n'est point licite de rapporter les traditions ainsi transmises, et les traditionnistes qui l'ont autorisé ont été blâmés par les jurisconsultes et les *Oçoulioun*[1].

Remarque. — Mâlik, Ez-Zohri et d'autres auteurs ont permis d'employer indifféremment les formules *nous a raconté*, *nous a appris*, pour rapporter les traditions reçues par *remise;* c'est la conséquence naturelle de l'opinion qui assimile la *remise* à *l'audition*.

100) et, lorsque le maître a remis son exemplaire original par la formule مناولة منه لى فى اصل كتابه (*id.*, 99, 103); la deuxième s'indique par la formule مناولة من يدى الى يده (*id.*, 113).

[1] Ibn es-Çalâḥ dit simplement qu'il y a controverse sur le point de savoir si la مناولة مجردة autorise à rapporter des traditions. Il signale la connexion qui existe entre cette sorte de *remise* et un autre mode de transmission également discuté, la *déclaration* (اعلام, cf. *infra*, p. 228). Soyouṭi fait une distinction subtile : si la *remise pure et simple* est la réponse à une demande de l'élève, le rapport des traditions ainsi transmises sera licite : l'élève, par exemple, dit au maître : « Autorise moi à rapporter les traditions par toi recueillies »; le maître lui montrant son cahier, répond : « Les voilà »; il faut interpréter cette réponse comme une autorisation implicite de rapporter. Si, au contraire, le maître dit spontanément : « Voilà les traditions par moi recueillies », il ne saurait y avoir autorisation (Tad., 145, l. 3-13). Les traditionnistes qui ont légitimé *generaliter*, la validité de la transmission par *remise pure et simple* se fondent : 1° Sur ce que sa déclaration en l'espèce هذا سماعى est l'équivalent de la formule سمعت dans la transmission par audition; 2° Sur ce que la *remise* sans *licence* peut être comparée à la transmission par *écrit* sans *licence*, qu'on estime généralement valable (cf. *infra*, p. 226) (*Dict.*, 1428; Nokh., 57, 58).

De même, on a prétendu que certains auteurs, notamment Abou No'aïm El-Isfahâni auraient admis l'emploi de ces formules pour les ḥadîts transmis par *licence* pure et simple[1]. L'opinion juste qui réunit la majorité des suffrages et a pour elle les auteurs consciencieux, c'est que cet emploi est interdit, qu'il faut user de formules spéciales indiquant les modes de transmission en question : *nous a raconté par licence* (حدثنا اجازة), *par remise et par licence* (مناولة واجازة), *par autorisation de les rapporter* (اذنا), *avec son autorisation* (في اذنه), *dans ce qu'il m'a autorisé à rapporter* (فيما اذن لى فيه), *dans ce qu'il m'a laissé libre de rapporter* (فيما اطلق لى روايته), *dans ce pourquoi il m'a donné licence* (فيما اجازنى او لى), *dans ce dont il m'a fait remise* (ناولنى), etc.[2]. — D'après El-Aouza'i, il faudrait user de l'expression spéciale *nous a fait savoir* (خبّرنا, 2ᵉ f.), tandis que pour les traditions *récitées* on emploie *nous a appris* (اخبرنا, 4ᵉ f.)[3]. Dans la langue technique de certains modernes la formule *nous a informés* (انبأنا) sans spécification est appliquée à la *licence*, et c'est l'opinion préférée par l'auteur

[1] Comp. Abou Bequer ben Khair, I, 16, l. 11.

[2] Il faut mentionner également la terminologie préconisée par Abou Isḥaq en-No'mâni († 482); il désirait dans la transmission par *licence* qu'on fit emploi de la formule اجازنى à l'exclusion de حدثنى ou اخبرنى اجازة en motivant comme il suit cette préférence : ربما سقط اجازة وبقى اخبرنى (Ṭabaq., XIV, 28; comp. Bostan el-'Arifin, 12, l. 18; et un exemple de cette formule, *ap.* Mozhir, I, 81).

[3] Suivant certains, dans le cas de *remise*, on peut employer la formule اخبرنى, mais se garder de la formule حدثنى en considération de ce que الكتابة خبر والحديث لا يكون الا بالمخاطبة (Bostan el-'Ârifin, 12, l. 26 et suiv.).

du *Kitâb el-Wijâza*[1]. El-Baïhaqi employait le même verbe (انبأنى) et ajoutait *par licence* (اجازة). — El-Ḥâkim a dit : « La terminologie que je préfère, que j'ai vue admise par la plupart de mes maîtres et des imams de notre époque, c'est : *m'a informé* (انبأنى) quand, après *présentation* de l'élève, le maître a donné *licence* de vive voix, et *m'a écrit* (كتب الىّ) quand il a donné *licence* par écrit[2] ». Abou Ja'far ben Ḥamdân prétend que dans El-Bokhari, la formule *m'a dit* (قال لى) indique toujours *présentation* et *remise*[3]. Certains auteurs ont indiqué la *licence* à l'aide de la conjonction *que* (ان) (اخبرنا فلان ان فلان اخبره). El-Khaṭṭâbi aurait mentionné ou même préféré cette terminologie, mais elle a peu de valeur. — Lorsque la transmission par *licence* est intervenue à un degré de l'isnâd supérieur à l'auteur direct du dernier râwi, les modernes l'indiquent à l'aide de la préposition *de*

[1] Le كتاب الوجازة فى تجويز الاجازة a pour auteur le savant andalou Aboul 'Abbas el-Walid ben Bakr el-Ghomri (cf. Maqqari, I, 714, l. 8 et suiv.)

[2] Certains modernes, dit Ibn es-Çalâh, emploient dans le cas de *licence* orale l'expression اخبرنى مشافهة, et, dans le cas de *licence* écrite, les expressions كتب الىّ ou اخبرنى كتابة. Ce procédé n'est pas exempt d'amphibologie et confine à la *fraude* (تدليس); car dans la première, le mot مشافهة laisse supposer qu'il y a eu véritable transmission orale par *audition* (cf. *Z. D. M. G.*, L, 497, note 1), et dans la seconde, le mot كتابة laisse supposer qu'il s'agit de transmission par *écrit* telle que l'ont pratiqué les anciens (cf. *infra*, p. 227) [*apud* Tad., 146, l. 8 et suiv.; comp. Nokh., 57].

[3] Il s'agit ici du traditionniste Abou Ja'far Aḥmed ben Ḥamdân en-Nisapouri († 311); voir la réfutation de son opinion, *apud* Qasṭal., I, 156, l. 32 et suiv.

(عن). Soit une tradition reçue d'un auteur qui personnellement l'aurait reçue de son auteur par *licence* : l'isnâd en sera, par exemple, libellé ainsi : *J'ai récité à un tel d'un tel* (قرأت على فلان عن فلان)[1]. Enfin remarquons qu'aucune autorisation du maître ne saurait lever l'interdiction qui frappe l'emploi pur et simple des formules : *nous a raconté, nous a appris*, dans les cas de *licence* et de *remise*.

V. — Le cinquième mode de transmission est la transmission *par écrit* (كتابة)[2]. Voici en quoi elle consiste : le maître écrit pour un élève les traditions que lui-même a recueillies. Peu importe que cet élève soit présent ou absent, que le maître ait écrit de sa propre main ou simplement fait écrire. La transmission *par écrit* comporte deux variétés, suivant qu'elle est ou non accompagnée de *licence*.

Si elle est accompagnée d'une *licence*, elle s'opère en ces termes : « Je te donne *licence* de rapporter *ce que j'ai écrit pour toi* (ما كتبت لك), *ce que je t'ai écrit* (ما كتبت اليك), *ce que je t'ai transmis par écrit* (ما كتبت به اليك), ou sous toute autre forme qui mentionne la *licence*[3]. Dans ce cas, la transmission *par*

[1] Cf. *supra*, nov.-déc., p. 532.

[2] Cf. *Z. D. M. G.*, X, p. 13; Salisb., 77. — Bokh., au même chapitre où il discute la *remise*, cherche à établir la légitimité de la transmission *par écrit* (العلم, n° 8). — Ce mode d'enseignement existe également pour le Coran et les sciences philologiques; on le désigne parfois sous le nom de مكاتبة au lieu de كتابة (Itq., 233; Mozhir, I, 83).

[3] Cf. des exemples de cette formule, *apud* Term., II, 332, l. 15;

IMPRIMERIE NATIONALE.

écrit a la même valeur que la *remise* accompagnée de *licence*[1].

Quel est le sort de la transmission *par écrit* non accompagnée de *licence?* Certains auteurs, entre autres le cadi chafe'ite El-Mawerdi ont interdit de rapporter les traditions ainsi transmises[2]. Par contre, d'autres auteurs anciens et modernes l'ont permis, entre autres Ayyoub es-Sakhtiâni, Mançour, El-Laîts[3], plusieurs chafe'ites et des *oçoulioun*. C'est du reste l'opinion la meilleure et la plus répandue parmi les traditionnistes. La formule : « *Un tel m'a écrit en disant un tel nous a appris* » (كتب الىّ فلان قال حدثنا فلان) qu'on trouve dans leurs ouvrages, indique une transmission de ce genre[4]. Dans leur opinion, il faut

Abou Bequer ben Khair, I, 100; avec spécification بخطّ يده, *Ibid.*, 96, 115.

[1] Voir ces deux modes de transmission mis sur le même plan, *apud* Bostan el-'Arifin, 12, l. 26. — Néanmoins El-Khatîb a donné la préférence à la *remise*, en se basant sur ce fait que l'autorisation y est donnée de vive voix (Qastal., I. 162, l. 25).

[2] C'est dans l'ouvrage d'Aboul Hasan el Mawerdi († 450), intitulé الحاوى الكبير [H. Kh., III, 10], qu'est exprimée cette opinion (Tad., 147, l. 2).

[3] Ayyoub es-Sakhtiâni († 131), un des principaux des *jeunes suivants*, est une autorité considérable en matière de hadîts. — Mançour ben el-Mo'tamir († 132) et Laîts ben Sa'd († 175) appartiennent tous deux à la troisième génération musulmane, celle des *suivants de suivants*.

[4] Cf., à titre d'exemples d'emploi de cette formule, Bokh. الايمان (le hadîts ainsi rapporté serait, d'après les commentateurs, le seul dont Bokh. eût reçu transmission par *écrit;* Qastal., IX, 390, l. 9 et suiv.); Ibn Hanbal, apud *Z. D. M. G.*, L, 475. Les auteurs canoniques contiennent d'assez fréquents exemples de transmission par *écrit* dans les chaînons inférieurs de l'isnâd.

mettre en pratique ces ḥadîts et les tenir pour *bien liés*, étant donné que la formule démontre qu'ils ont été transmis par un procédé comparable à la *licence*. Es-Samʿani a même été plus loin : « La transmission *par écrit*, a-t-il dit, a plus de valeur que la *licence*[1]. »

Celui qui reçoit transmission de ḥadîts *par écrit* doit connaître l'écriture de celui qui les a écrits. Cette condition suffit; néanmoins dans une opinion, d'ailleurs faible, il faudrait de plus au premier, la preuve manifeste que c'est le second qui a écrit[2]. En rapportant les traditions transmises par ce procédé, le râwi doit dire : « Un tel m'a *écrit* en disant : Un tel nous a raconté » (كتب الىّ فلان قال حدثنا فلان) ou « Un tel nous a appris *par correspondance* » (اخبرنى فلان مكاتبة) ou « par écrit » (كتابة), etc. Telles sont les bonnes formules; il n'est pas permis d'employer purement et simplement les formules : *un tel nous a*

[1] Le commentaire n'indique pas de quel personnage il s'agit exactement ici, parmi les quatre savants qui de père en fils illustrèrent pendant un siècle et demi (450-614) le nom de Samʿani. — Soyouṭi approuve l'opinion ici exprimée, et ajoute que même la transmission par *écrit* sans *licence* est supérieure à la plupart des variétés de *remises* (Tad., 147, l. 9). — Enfin on trouve, *apud* Bostan el-ʿArifin, 13, le propos suivant : كتابة العلم اليك وسماعك منه بمنزلة واحدة.

[2] L'écrivain, lorsqu'il est un autre que le maître lui-même doit être digne de confiance. De plus, le maître doit prendre certaines précautions pour certifier dans tous les cas l'origine de l'écrit, et le préserver des altérations; il doit le fermer lui-même et y opposer son cachet (Qasṭal., I, 162, l. 23 et suiv.; comp. *Z. D. M. G.*, L, 503, l. 21 et suiv.; il semble bien que l'habitude de l'apposition du cachet dans ce genre de transmission soit une *sonna* fondée sur le ḥadîts rapporté par Bokh., العلم, n° 7).

raconté, nous a appris. El-Laïts et Mançour ont cependant autorisé cet emploi ainsi que plusieurs savants traditionnistes et même des plus considérables[1].

VI. — Le sixième mode de transmission du ḥadîts est la transmission par *déclaration* (اعلام)[2].

Le maître déclare à son élève que tel ḥadîts ou tel ouvrage est de ce qu'il a entendu, et il n'ajoute rien de plus[3]. Beaucoup d'auteurs, traditionnistes, jurisconsultes, *oçouli*, thâhirites, ont permis de rapporter les traditions ainsi transmises; citons parmi eux Ibn Joraïj, Ibn es-Çabbâgh le châfeʿite, Aboul ʿAbbas El-Ghomri le malékite[4]. — Certains thâhiristes ont même prétendu que si le maître avait dit: « Voici les traditions que je rapporte, mais toi, tu ne les rapporteras point », l'élève n'en aurait pas moins le droit de les rapporter d'après le maître[5]. Mais nombre de traditionnistes et d'autres docteurs ont soutenu l'opinion adverse, qui est la bonne[6]; du reste,

[1] Chez les historiens, notamment, les formules حدثنا, اخبرنا peuvent parfaitement se référer à des informations parvenues par voie écrite (Muir., I, XXXIV, note).

[2] Cf. *Z. D. M. G.*, X, p. 13; Salisb., 77.

[3] C'est-à-dire qu'il n'autorise point l'étudiant à rapporter de lui ce qui fait l'objet de sa *déclaration*.

[4] Il s'agit de l'auteur du كتاب الوجازة (cf. *sup.*, p. 224, note 1).

[5] Les auteurs se fondent sur des raisons d'analogie avec ce qui est admis dans le cas d'*audition;* le maître ne peut empêcher l'élève de rapporter des ḥadîts, après les lui avoir fait entendre (cf. *supra*, p. 207) [Tad., 148, l. 9].

[6] C'est-à-dire que la *déclaration* non accompagnée d'autorisation ne saurait opérer transmission valable. — C'est là l'opinion adoptée

l'élève n'en doit pas moins mettre en pratique les ḥadîts ainsi transmis, si l'isnâd lui en semble valable.

VII. — Le septième mode de transmission du ḥadîts, c'est la transmission par *legs* (وصية)[1].

Près de mourir ou de partir en voyage, le maître lègue à quelque individu un cahier de traditions par lui rapportées. Quelques anciens ont permis au *légataire* de rapporter d'après le maître les traditions ainsi recueillies, ce qui est une opinion erronée. L'opinion vraie est dans le sens de l'interdiction[2].

VIII. — Le huitième mode est l'*invention* (وجادة; ce mot *maçdar* de وجد [*invenire*] constitue un néologisme inconnu à l'idiome des Arabes purs)[3].

Voici en quoi consiste l'*invention* : un individu vient à connaître des ḥadîts écrits de la propre main

par Ibn Ḥaj. (Nokh., 58), par Ghazâli et Ibn es-Çalaḥ (Tad. 148, l. 10 et suiv.). Ce dernier auteur compare les règles à suivre en matière de إعلام aux principes juridiques admis dans le cas de *témoignage sur un témoignage* (شهادة النقل) : sur le témoignage d'un individu, un autre individu ne peut valablement témoigner qu'avec l'autorisation du premier (cf. Kharchi, V, 217, 218).

[1] Ce mode n'est pas mentionné par Jorjâni *apud* Salisb.

[2] Ceux qui considèrent le *legs* comme mode valable de transmission le rapprochent de la *remise;* le *legs* ne serait en somme qu'une *remise* posthume (Tad., 148, l. 19).

[3] Le mot *invention* doit être entendu ici dans un sens voisin de celui qu'il possède dans la langue juridique (Code civ., art. 716). Comp. sur le caractère du mot وجادة Salisb., 77. — Le cadi 'Iyâdh dans son *Ilma'* n'emploie pas ce terme; il désigne le mode de transmission auquel Naw. l'applique ici sous le nom de الخط (Ahlwardt, II, p. 6). — L'*invention* est également mode de transmission en matière de sciences coraniques et philologiques (Itq., 233; Mozhir, I, 83, 84).

de leur râwi et qu'il ne rapportait pas auparavant d'après ce râwi. L'*inventeur* en les rapportant doit employer une formule comme celle-ci : *J'ai trouvé, j'ai lu écrit de la main,* ou *dans le cahier écrit de la main d'un tel : un tel nous a raconté.....* (وجدت ... في كتابه بخطه... قرأت بخط فلان .....). Après quoi il cite le ḥadîts, isnâd et *texte*. Il peut encore dire : *J'ai lu écrit de la main d'un tel provenant d'un tel.....* Telle a été la pratique constante dans les temps anciens et modernes[1]. Le ḥadîts transmis de cette façon appartient au genre *interrompu* (منقطع). Néanmoins, il participe un peu de la nature du ḥadîts *lié* (متصل) et certains râwis, sans considérer les nuances, ont fait en les rapportant emploi pur et simple des formules « nous a raconté », « nous a appris », ce qui est une pratique condamnable[2]. — Le ḥadîts trouvé dans l'ouvrage d'un auteur [et non

[1] Sur la fréquence de ces formules dans le *Mosnad* d'Ibn Ḥanbal, cf. *Z. D. M. G.*, L, p. 498. — Les historiens scrupuleux en font parfois usage dans des informations complètement étrangères au ḥadîts (cf., à titre d'exemples, Ibn el-Faradhi. I, 13, 15, 18). — D'autre part, la formule وجدت في كتابي (à titre d'exemple, Mosl. *apud* Naw., IX, 314) ne se réfère point à une transmission par *invention*. Elle indique simplement que le râwi rapporte d'après un cahier de notes à lui appartenant (Tad., 149, l. 11).

[2] وجازف بعضهم فاطلق فيها اخبرنا وحدثنا (sur l'expression جازف, désignant un emploi peu congruant des formules de transmission, comp. Ṭabaq., XVIII, 16). Ibn es-Çalâḥ considère l'emploi pur et simple des formules حدثنا, اخبرنا, comme une sorte de *fraude* (تدليس) [Tad., 149, l. 3; cf. une discussion de cet auteur sur la transmission par *invention* de partie du *Çaḥiḥ*, de Mosl. à Ibrahim ben Sofyân († 308), et sur la formule adéquate, *apud* Naw., I, 18 et suiv.].

écrit de sa main] doit être ainsi rapporté : « Un tel a mentionné (ذكر) » ou « Un tel a dit (قال) : Un tel nous a rapporté, etc. ». Ce ḥadîts-là est *interrompu* et ne participe en rien de la nature du ḥadîts *lié*.

Au reste toutes ces formules ne conviennent qu'au cas où l'*inventeur* a la ferme opinion qu'il a entre les mains un recueil écrit ou un ouvrage composé par tel ou tel personnage. S'il n'a point cette ferme opinion, il lui faut s'exprimer autrement : « Il m'est parvenu d'un tel » (بلغني), « J'ai trouvé rapporté d'un tel » (وجدت عن فلان), « J'ai lu dans un livre écrit suivant ce que m'a dit un tel de la main d'un tel » (قرأت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان), ou « dans un livre que je crois de la main d'un tel » (ظننت انه بخط فلان), « dont l'écrivain dit être un tel » (ذكر كاتبه انه فلان), « que l'écrivain prétend composé par un tel » (تصنيف فلان), ou « qu'on prétend (قيل) écrit de la main d'un tel », ou « composé par un tel ».

Celui qui cite un ḥadîts pris dans quelque ouvrage se gardera d'employer la formule « Un tel a dit, etc. », avant d'avoir établi la correction de son texte par une collation personnelle ou par celle d'un individu digne de foi. Si cette collation ne lui fournit pas le ḥadîts en question, ou quelque version analogue, il devra employer une formule comme celle-ci : « Il m'est parvenu d'un tel », ou « J'ai trouvé dans un exemplaire de l'ouvrage d'un tel » (وجدت في نسخة من كتابه), etc. [1]. — La majorité des auteurs

[1] Cf., sur les règles de la collation, *infra*, XXVe branche, § IV.

à nôtre époque, tolèrent, il est vrai dans cette hypothèse l'emploi de formules nettement affirmatives sans examen minutieux préalable [1]. Mais la meilleure façon d'agir est celle que nous venons de préconiser. Toutefois, si l'*inventeur* est un individu sûr, que les omissions, les altérations ne lui échappent généralement pas, nous aurions presque envie de lui permettre l'emploi des formules affirmatives. Beaucoup d'auteurs en citant des ḥadîts pris dans quelque ouvrage se sont reposés sur cette considération.

Que faut-il penser de la mise en pratique des ḥadîts recueillis par *invention?* Suivant ce qu'on rapporte, la plupart des traditionnistes des jurisconsultes malékites et d'autres docteurs l'ont déclarée illicite; El-Chafeʿï et les plus marquants de ses disciples l'auraient autorisée. Enfin certains vérificateurs chafeʿïtes ont décidé que la mise en pratique de ces ḥadîts est obligatoire lorsqu'ils inspirent confiance; cette dernière opinion est la vraie, la seule qu'on doive suivre à notre époque.

[1] Ces tolérances se sont manifestées naturellement depuis l'époque où, par suite de la rédaction des recueils de ḥadîts (تدوين الحديث) et de leur diffusion, l'*invention* est devenue un mode fréquent de transmission.

(La suite au prochain cahier.)

LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,
DIRECTEUR DE LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

VINGT-CINQUIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la mise par écrit et à la fixation du ḥadîts. Il convient d'examiner diverses propositions.

I. Les anciens n'ont pas tous été du même avis au sujet de la mise par écrit des traditions. Une partie d'entre eux l'a repoussée. Une autre l'a permise[1]. Dans la suite, l'opinion unanime a été en ce dernier sens[2]. On rapporte sur la question deux ḥadîts, l'un

[1] Cf., sur les motifs et l'histoire de la controverse qui s'engagea sur cette question de كتابة العلم, *M. St.*, II, ch. VII. Voir le détail des arguments invoqués de part et d'autre, ap. *Z. D. M. G.*, X, p. 4 et suiv. (Bostân el-ʿÂrifin, 4-6); *Journ. of As. Soc. Bengal*, XXV, 303-329; on trouvera *ap.* Ibn Ḥaj. (Moqad. au Fatḥ, 4, 5) l'exposé de l'histoire de la mise par écrit du ḥadits d'après les idées musulmanes.

[2] Voir cependant l'opposition que كتابة الحديث rencontre encore, assez rarement du reste, du IIIe au VIe siècle, apud *M. St.*, II, 200; *Z. D. M. G.*, L, 475, note 2. Ghazâli considère la mise par écrit

qui interdit la mise par écrit, l'autre qui l'autorise[1]. [On les concilie] en disant que chacun d'eux s'adresse à une catégorie différente d'individus : l'autorisation s'adresse à ceux dont on pourrait craindre le manque de mémoire; l'interdiction à ceux dont la mémoire est sûre, mais dont on pourrait craindre qu'ils se reposent entièrement sur leur texte écrit. On dit encore : l'interdiction vaut pour l'époque où la confusion du Coran et du ḥadîts était à redouter, l'autorisation pour l'époque où l'on a été tranquille de ce côté. — Celui qui met le ḥadîts par écrit doit appliquer tous ses soins à en fixer le texte, à en marquer exactement les voyelles et points diacritiques, de façon à ce qu'aucun doute ne subsiste. A ce propos, certains ont soutenu qu'il fallait se borner à vocaliser les passages ambigus : des gens de science, à ce qu'on rapporte, ont réprouvé l'emploi des voyelles et points diacritiques sauf aux endroits qui prêteraient à confusion. Certains, par contre, ont opiné pour la vocalisation de tout le texte[2].

II. Le copiste fixera l'orthographe des noms propres qui prêteraient au doute, avec plus de soin

du ḥadîts comme une corruption de l'islâm primitif (Iḥya, I, 59, *in fine*); il rapporte complaisamment un propos qui classe كتب الحديث parmi les œuvres mondaines (*ibid.*, II, 16, l. 24).

[1] Cf. Term., II, p. 111.

[2] Comp. une discussion analogue pour ce qui concerne la mise par écrit du Coran : Nawawi se déclare également partisan de la vocalisation du Livre Saint : وشكله مستحب لانه صيانة له من اللحن والتحريف (Itq., 870). Pour ce qui concerne le ḥadîts, il est à remarquer que, dès la fin du IIe siècle, Abou 'Awâna († 176) est noté comme صحيح الكتب كثير العجم والنقط (Tab., V, 64).

encore que celle des autres mots. Il est bon, après avoir fixé dans le corps du texte l'orthographe des mots offrant ambiguïté, de les écrire encore exactement et clairement vocalisés, en regard, dans la marge. Il est recommandable de tracer correctement les lettres, d'éviter l'écriture rapide ou mal formée. Celui qui écrit en caractères trop fins commet un acte répréhensible[1], sauf lorsqu'il a quelque excuse : par exemple que la place lui est mesurée, ou qu'il désire avoir un manuscrit d'un petit format facile à emporter en voyage[2]. — Il convient de marquer par un signe les lettres dépourvues de points diacritiques. Suivant les uns, on placera *sous* le د, le ر, le س, le ص, le ط, le ع, les points qui se trouvent *sur* les lettres de même forme ذ, ز, ش, ض, ظ, غ. Suivant d'autres, on placera au-dessus un signe semblable à un bout d'ongle, la convexité tournée en bas. Suivant d'autres encore, on écrira au-dessous la même lettre, mais toute petite[3]. Dans

[1] Toutes ces prescriptions sont d'abord inspirées, comme en ce qui concerne la mise par écrit du Coran, par des motifs de respect religieux (cf. Itq., 868). Mais on les justifie aussi par des motifs d'utilité pratique : Le livre mal écrit, ou écrit en caractères trop fins, trahira son maître, le jour où ce maître aura le plus besoin de son secours : c'est-à-dire dans sa vieillesse, lorsque sa mémoire sera affaiblie et que sa vue aura baissé (Itmâm ed-dirâya; 130 [en marge du Miftâḥ el-ʿOloum] le Caire, 1306).

[2] Et aussi à être porté en guise d'amulette (comp. Geschichte des Qorans, 349, note 3).

[3] Voir ces règles observées dans un très ancien manuscrit relatif aux sciences du ḥadîts apud *Z. D. M. G.*, XVIII, 781; généralement cette pratique semble préférable à celle de la souscription de points, qui est, au reste, impossible en ce qui concerne le ح (Itmâm ed-

quelques manuscrits anciens, il y a au-dessus de ces lettres un petit trait; dans quelques autres, il y a en dessous un *hamza*. — Le copiste doit se garder d'employer des signes conventionnels à lui particuliers, inconnus des autres. S'il le fait, il faut qu'il en donne la clé au début ou à la fin du livre[1]. Il doit avoir soin de fixer et de distinguer les variantes des diverses leçons. Il adoptera dans le cours de l'ouvrage la leçon d'un seul individu; puis annexera en marge les *suppléments*, les *divergences* fournies par les autres leçons, ou indiquera ce qu'elles offrent en moins[2]. Il mentionnera de façon complète les noms des râwis de ces variantes; l'emploi de signes conventionnels ici encore ne serait admissible qu'autant que le copiste donnerait la clé de ces signes au commencement ou à la fin du manuscrit. Beaucoup se sont contentés en l'espèce, de l'emploi de l'encre rouge : ils en usent pour inscrire en marge les *sup-*

dirâya, *loc. cit.*); on l'applique également, mais cette fois par suscription, aux lettres : ك, ل, ه, à la fin des mots (Tad., 152, l. 18 et suiv.).

[1] Ce ne sont pas seulement les copistes, mais aussi et surtout les auteurs des index du ḥadîts, connus sous le nom de اطراف (Ḥ. Kh., I, 343), et de *compendia* de traditions qui ont fait usage de signes conventionnels, pour indiquer leurs autorités; on trouvera un excellent exemple de ce mode de notation en tête du *Jâmi 'es-Çaghîr* de Soyouṭi (éd. du Caire, I, p. 6, 7).

[2] Cf. sur le zèle apporté dans les siècles postérieurs à collectionner les variantes des recueils célèbres, *M. St.*, II, 222, 239. On trouvera *apud* Qast., I, 40, 41, des exemples topiques des divers procédés ici décrits, usage de signes conventionnels, encre rouge, etc. Ils furent employés par l'auteur de la plus célèbre recension de Bokh., Al-Younîni († 638).

pléments, et mettre dans le texte entre parenthèses ce qui manque dans les leçons autres que la leçon adoptée par eux; quant aux noms des râwis de ces variantes, ils les ont indiqués au début ou à la fin du manuscrit.

III. Il doit séparer chaque ḥadîts de celui qui le suit, par un petit cercle. Cette habitude est rapportée d'un certain nombre d'anciens[1]. El-Khaṭîb considère comme recommandable de ne rien ajouter au cercle, aussi longtemps qu'on n'aura pas collationné le ḥadîts qui précède; une fois collation faite, on mettra un point à l'intérieur. — Il est répréhensible, lorsqu'on rencontre les noms d'ʿ*Abd Allah* ou d'ʿ*Abd er-Raḥmân fils d'un tel*, etc., d'écrire ʿ*Abd* à la fin d'une ligne, et *Allah fils d'un tel*, au commencement de la ligne suivante. Il l'est encore d'écrire l'*envoyé* (رسول) à la fin d'une ligne, et *de Dieu* (*que Dieu le bénisse et le sauve*) (الله صلى الله عليه وسلم) au commencement de la ligne suivante. Il faut observer la même règle dans tous les cas analogues[2]. Le copiste doit prendre grand soin d'écrire la formule : *que Dieu le bénisse et le sauve* (صلى الله عليه وسلم) après le nom de l'envoyé de Dieu (que Dieu le bénisse et le sauve), sans se lasser jamais de sa fréquente répétition; car celui qui négligerait cette pratique serait

[1] Telle aurait été notamment la pratique d'Aḥmed ben Ḥanbal (Tad., 152, l. 31).

[2] Comp., pour les motifs de ces prescriptions pieuses, *M. St.*, II, 202.

privé d'une récompense magnifique[1]. De plus, si l'exemplaire original contient à cet égard des lacunes, le copiste ne doit pas se borner à le suivre[2]. Ces observations s'appliquent également à d'autres formules; celles qui doivent suivre le nom de Dieu (louange à lui, qu'il soit exalté) comme : *qu'il soit honoré et magnifié* (عزوجل), *louange à lui* (سبحانه), *qu'il soit exalté* (تعالى), etc.; celles qui doivent suivre les noms des *compagnons*, des savants et des autres personnages de choix : *que Dieu soit satisfait de lui*, *que Dieu lui fasse miséricorde* (الترضّى والترحّم). Lorsque c'est dans le récit même, tel qu'il est transmis, que ces formules se rencontrent, il faut mettre plus de soin encore à les bien reproduire. Il est blâmable de se borner à écrire après le nom du prophète : *que Dieu le bénisse* (الصلاة), ou *que Dieu le sauve* (التسليم[3]). Il est blâmable encore de n'indiquer ces deux eulogies que par une abréviation. Il faut les écrire *in extenso*[4].

[1] Cf. sur les grâces attachées à l'inscription de cette eulogie, *Z. D. M. G.*, L, 104; — Ibn el-Jaouzi considère comme موضوع le ḥadîts qu'on invoque généralement pour exciter à cette pratique; mais Soyouṭi conclut que : وان كان ضعيفا فهو مما يحسن ايراده في هذا المعنى (Tad., 153, l. 16).

[2] Cf., sur les variations des eulogies d'un exemplaire à un autre, *Z. D. M. G.*, L, 124, 125.

[3] Sur la règle يُكرَه افراد الصلاة عن السلام, cf. *Z. D. M. G.*, L, 106.

[4] Comp. *Z. D. M. G.*, L, 104; il est à noter que les jurisconsultes considèrent, au cas de vente d'un *livre de ḥadîts*, la présence dans ce livre de l'abréviation صلعم comme un vice rédhibitoire ('Adawi sur Khalîl, IV, 36, l. 20 et suiv.).

IV. Celui qui met par écrit le ḥadîts doit collationner son cahier sur l'exemplaire du maître, même lorsque ce dernier lui a donné *licence*[1]. La meilleure collation est celle faite au moment de l'*audition*, le maître et l'élève ayant en main chacun leur exemplaire[2]. Il est bon que l'étudiant dépourvu d'exemplaire suive sur l'exemplaire de celui qui en est pourvu d'un, surtout s'il désire rapporter plus tard d'après ce dernier texte. Yaḥya ben Mo'în a dit : « Il n'est pas permis de rapporter d'après un autre exemplaire que celui du maître, si ce n'est d'après un exemplaire sur lequel on aurait suivi au moment de l'*audition*. » Mais dans l'opinion juste, adoptée par la majorité, le fait d'avoir suivi ou d'avoir collationné personnellement ne sont pas, en l'espèce, des conditions indispensables. Il suffit que collation ait été faite par un personnage digne de foi, et à n'importe quel moment. Il suffit également que la collation ait été faite sur une copie collationnée elle-même sur l'exemplaire du maître; l'exemplaire du maître du maître sur lequel aurait été collationné l'exemplaire même du maître, est également convenable pour collation[3]. *Quid* d'un exemplaire qui n'a pas été du

[1] On a vu précédemment que la *licence* est censée réparer les vices de l'*audition* ou de la *dictée* (cf. *supra*, mars-avril, p. 205).

[2] Les élèves font fréquemment mention spéciale de cette collation faite au moment de la leçon (cf. Ahlwardt, II, 1317, p. 134; Abou Bequer ben Khair, I, 94, l. 11, والشيخ ينظر في اصله وانا اصلح كتابي).

[3] Ce qui doit être recherché, c'est la conformité de l'exemplaire de l'étudiant avec celui du maître dont il rapporte. Peu importe

tout collationné? L'*ostads* Abou Isḥaq, Abou Bakr el-Isma'ili, Abou Bakr el-Birqâni [1] et Abou Bakr el-Khaṭîb ont permis de rapporter d'après lui à trois conditions : que le copiste soit de transcription sûre et peu coutumier des omissions; qu'il ait copié l'exemplaire même du maître; qu'il indique expressément au moment de la transmission orale le défaut de collation. Au reste, l'étudiant doit tenir compte, en ce qui concerne la situation de l'exemplaire de son maître vis-à-vis des exemplaires qui en sont la source, de toutes les observations précédentes; qu'il se garde d'agir comme nombre d'étudiants qui, lorsqu'ils veulent entendre d'un maître quelque ouvrage, ne se préoccupent point de l'exemplaire qu'il a entre les mains. Cette question, avec les développements et les controverses qu'elle comporte, sera traitée à propos de la prochaine *branche*.

V. Il y a lieu parfois de rétablir en marge des mots omis (en copiant). C'est ce qu'on appelle *annexion* (لَحَق [2]). Voici la meilleure manière d'y pro-

que cette conformité soit obtenue directement ou par mise à contribution d'intermédiaires (Tad. 155, l. 3).

[1] Le ḥâfith Abou Bekr Moḥammed el-Birqâni, originaire du Kharezm, mourut en 425.

[2] Ces règles ne sont pas particulières à la mise par écrit du ḥadîts; elles valent également pour la rédaction de tous les *actes authentiques* وثائق; et on les retrouve presque textuellement exposées dans l'introduction du formulaire d'actes, le plus répandu dans le Maghrib : الكتاب اللايق لمعلم الوثايق, qui a pour auteur un cadi de Chichawoun et de Fâs, le chaïkh Moḥammed ben el-Ḥasan ben 'Ardhoun († 1012). — Suivant ben 'Ardhoun le terme de لحق

céder. A la place qu'aurait dû occuper le mot omis, on tire vers la ligne supérieure un trait, légèrement incliné dans la direction où l'on va écrire le mot omis. D'après certains auteurs, on devrait prolonger ce trait incliné jusqu'à l'endroit même où l'on commence d'écrire le mot *annexé*. On écrit ensuite ce mot en regard du trait dans la marge de droite, lorsqu'elle est assez large. Toutefois, au cas où l'omission se serait produite à la fin d'une ligne, on écrit l'*annexion* dans la marge de gauche. L'*annexion* en marge s'écrit en montant vers le haut du feuillet[1], sauf au cas où elle doit occuper plus d'une ligne; on donne alors aux lignes une direction de haut en bas. Dans ces conditions, les lignes de l'*annexion* se terminent au corps du texte dans la marge de droite, au bord du feuillet dans la marge de gauche. A la fin de l'*annexion* il faut écrire le mot صحّ (ceci est correct), et suivant d'autres il convient d'ajouter le mot رُجِعَ (a été rétabli). Enfin, suivant d'autres encore, il faudrait répéter dans l'*annexion* le mot qui, dans le texte, fait suite au passage omis. Mais on ne saurait recommander cette pratique qui allonge et peut engendrer confusion. Quant aux additions marginales étrangères

est particulier aux traditionnistes. Dans le langage des rédacteurs d'actes authentiques, on emploie de préférence le nom de مخرج pour désigner les additions et les corrections en marge (1re partie, p. 41; édition lithographiée de Fâs, 1291).

[1] L'utilité de cette pratique est, qu'au cas où une nouvelle correction ou addition en marge devrait être faite dans le reste de la page, l'espace nécessaire demeurerait libre (Tad. 155, l. 28).

au texte même de l'ouvrage, commentaires, indications de fautes, de variantes des leçons orales ou écrites, etc., il ne convient pas pour elles, à ce qu'a dit le cadi 'Iyâdh, de tirer de trait à l'intérieur du texte. Mais l'opinion préférable, c'est qu'il faut encore tirer un trait; on le fera partir du milieu même du mot qui nécessite l'explication marginale.

VI. C'est l'affaire des gens amoureux de précision de s'occuper de la *déclaration d'exactitude* (تصحيح), de la *pose de loquets* (تضبيب) et de l'*affaiblissement* (تمريض). — La *déclaration d'exactitude* consiste à écrire صح (*exact*) au-dessus d'un mot qui est exactement rapporté, et convient exactement comme sens : cette pratique a pour but d'écarter tout doute toute discussion au sujet du mot en question [1]. La *pose de loquets* (تضبيب) qu'on appelle encore *affaiblissement* (تمريض) consiste à tracer au-dessus d'un mot, sans le toucher, un signe dont le début ressemble à la boucle d'un ص. On place ce signe au-dessus d'un mot qui, quoique sa transmission soit établie, s'accorde mal comme expression, ou comme signification [avec le contexte [2]], on place encore le *loquet* au-dessus des

[1] Voir des exemples de تصحيح *apud* Qasṭ., I, 40, l. 33; VI, 82, l. 32; VIII, 13, l. 21.

[2] Ce signe, qui porte le nom de *loquet*, ضبّة, a la forme d'un ص sans queue; Ibn es-Çalâḥ, d'après le philologue Aboul Qâsim Ibrahîm el-Iflîli († 441) donne de ce nom l'explication suivante : « de même que le *loquet* ferme la porte, le signe en question ferme le mot qu'il surmonte, et arrête dans sa lecture » (Tad., 156, l. 15). On trouvera un exemple de تضبيب mentionné *apud* Qasṭ., I, 342, l. 14.

méprises (مصحف[1]) et des lacunes; comme exemples de lacunes, citons les points où apparaîtraient dans l'isnâd le *relâchement* ou *l'interruption*. Il est arrivé que certains copistes abrégeassent le mot صحّ, de telle sorte qu'il ressemblât au *loquet*. — Dans les isnâds où figurent unis par la copule les noms de plusieurs râwis qui rapportent conjointement, les anciens textes offrent parfois un signe semblable au *loquet*. Il est placé entre les noms de ces râwis. Ce n'est pas le *loquet*, mais bien en quelque sorte le signe de la conjonction[2].

VII. Il peut arriver qu'en copiant, on transcrive des mots étrangers au texte; il faut les faire disparaître soit par la *rature* (ضرب), soit par le *grattage* (حكّ), soit par l'*effacement* (محو), ou par quelque autre moyen. Le meilleur procédé est celui de la *rature*. Suivant la plupart des auteurs, elle s'effectue en traçant sur le mot à annuler un trait parfaitement clair, qui montre qu'on ne doit pas tenir compte de ce mot[3]. Ce trait doit traverser les lettres, mais sans

[1] Cf. *infra*, XXXV[e] branche.

[2] Le signe dont on parle ici se place entre les noms de divers râwis, qui, tous à un même degré de l'isnâd, rapportent d'un auteur commun; cette hypothèse se présente très fréquemment chez Moslim. Les noms de ces personnages sont réunis par la copule و; Soyouṭi explique que les gens peu attentionnés pourraient substituer par erreur عن à و, et que ce signe particulier évite cette méprise (Tad., 156, l. 24).

[3] Toutes les prescriptions qui suivent, avec les controverses qu'elles ont soulevées, se retrouvent presque textuellement dans le traité de وثائق du chaïkh Moḥammed b. 'Ardhoun (1[re] partie, p. 40).

les oblitérer, de manière à ce que la lecture en reste possible; cette sorte de *rature* porte le nom spécial de *fente* (شقّ[1]). Suivant une autre opinion, le trait de *rature* ne devrait jamais se mêler aux lettres du mot; il devrait simplement le surmonter d'un bout à l'autre en s'infléchissant (vers le bas) à chaque extrémité. Suivant d'autres, il conviendrait d'enfermer le mot entre deux demi-circonférences (parenthèses[2]). Lorsque le passage à annuler est long, il suffit, s'il n'occupe qu'une ligne, de tracer deux demi-circonférences, l'une au début, l'autre à la fin; et s'il occupe plusieurs lignes, il faut les tracer au début et à la fin de chaque ligne. Suivant d'autres encore, il suffira de tracer un petit cercle au début et à la fin du passage superflu. Enfin, dans une dernière opinion, il faudrait écrire *non* (لا) au commencement de ce passage, et *jusqu'à* (إلى) à la fin[3]. *Quid* des redoublements erronés? On a dit qu'il fallait *raturer* la réduplication même[4]. D'après d'autres on examinera ce qui

[1] شقّ est le terme employé dans le Maghrib; on dit ailleurs نشق «prise au lacet», parce que ce genre de rature «enserre le mot comme le lacet enserre la gazelle» (Tad., 157, l. 3 et suiv.).

[2] Ce procédé porte le nom spécial de تضريب «enveloppement»; il a, d'après ses partisans, cet avantage sur la rature proprement dite, de ne pas faire ressembler le manuscrit à un brouillon تسويد (Tad., 157, l. 8).

[3] Dans l'Afrique du Nord, le procédé de rature, le plus employé aujourd'hui, n'est aucun de ceux ici mentionnés. Il consiste à traverser le mot raturé de la lettre خ prolongée (abréviation de خطأ). Lorsque le passage à annuler est de plus d'un mot, on inscrit généralement un خ au commencement et un ط à la fin.

[4] Parce que logiquement c'est la réduplication elle-même qui constitue l'erreur (Tad., 157, l. 16).

est le mieux écrit de la transcription première, ou de la réduplication, et suivant qu'il en sera, on conservera l'une ou l'autre. Le cadi ʿIyâdh a dit : « Si le redoublement s'est produit au commencement d'une ligne, on *raturera* la réduplication; s'il s'est produit à la fin d'une ligne on *raturera* la transcription première. Si la transcription première occupe la fin d'une ligne et la réduplication le commencement de la ligne suivante, on *raturera* la transcription première[1]. Si le redoublement porte sur deux mots à l'état construit, ou dans les rapports de qualifié à qualificatif, etc., on aura soin de procéder de manière à ne point séparer par la *rature* ce qui doit être uni. » — Pour ce qui est de l'*effacement*, du *grattage* et du *râclage* (كشط), ils sont considérés comme blâmables par les gens de science[2].

VIII. L'emploi de groupes de lettres conventionnels pour indiquer de façon abrégée : حدثنا et اخبرنا s'est répandu parmi les traditionnistes, et il est devenu si courant que le sens de ces groupes n'est caché pour personne. C'est ainsi qu'on représente حدثنا par le groupe ثنا, parfois même نا. On indique اخبرنا par le groupe انا ; il n'est pas bon d'écrire ابنا,

[1] Il est bon de conserver intacts le commencement et la fin des lignes, et le commencement plus encore que la fin (*Ibid.*, l. 20).

[2] L'*effacement* (محو) s'effectue en lavant avec de l'eau, au besoin avec de la salive (Tad., 156, l. 26); le grattage (حك) et le râclage (كشط) se font avec le couteau; d'après les auteurs, l'inconvénient de ces procédés est que l'étudiant, après avoir fait disparaître à tort certains mots, de façon radicale, se verra parfois obligé, dans la suite, de les rétablir par le procédé du لحق (*Ibid.*, l. 28 et suiv.

quoique El-Baïhaqi l'ait fait. Parfois, on écrit ارنا[1], et pour حدثنا on écrit دنا avec un د initial; j'ai trouvé cette dernière notation de la main d'El-Ḥâkim, d'Abou ʿAbd er-Raḥman es-Salami, et d'El-Baïhaqi[2]. Lorsque pour un même ḥadîts il y a deux ou plusieurs isnâds, on a l'habitude d'écrire avant de passer de l'un à l'autre la lettre ح[3]. Les auteurs des âges précédents n'ont pas, que l'on sache, donné explication de ce signe. Toutefois, certains ḥâfith ont écrit صحّ au lieu de ح, ce qui semblerait indiquer que la lettre en question n'est qu'une abréviation conventionnelle de ce mot[4]. D'autres ont prétendu que c'était le ح du mot تحويل (*transport*) : il y a *transport* d'un isnâd à un autre; d'autres encore y ont vu le ح de حائل (*intermédiaire*) : la lettre est *intermédiaire* entre deux isnâds. Dans ces conditions, cette lettre ne fait pas partie du ḥadîts, et ne doit pas être prononcée du tout. Enfin on a dit que c'était la représentation de l'expression الحديث (et la suite du ḥadîts), et que tous les Maghribins, lorsqu'ils la rencontrent, pro-

[1] On trouve aussi dans les copies maghribines اخنا pour اخبرنا (Tad. 157, l. 31).

[2] Les copistes emploient encore d'autres abréviations : ثنى pour حدثنى, par exemple; le mot قال qui est fréquemment supprimé (cf. *inf.* XXVI[e] br., 9°) est parfois aussi indiqué par la lettre ق, tantôt isolée, tantôt liée au groupe ثنا (قثنا pour قال حدثنا) [Tad., 158, l. 3 et suiv.].

[3] Ce signe, comme le remarque Naw., se rencontre très fréquemment chez Moslim et assez rarement chez Bokhari (Naw., I, 55).

[4] وحسنت ههنا كتابة صحّ لئلا يتوهم انه سقط متن الاسناد الاوّل (*Ibid.*, l. 21).

noncent ce mot. La pratique la meilleure est de prononcer simplement *ḥá* et de passer outre.

IX. Il convient, dans un cahier de traditions, d'écrire après la formule *Au nom de Dieu*, etc., les nom, konia et généalogie du maître, puis de donner à la suite les ḥadîts recueillis[1]. Au-dessus de la formule *Au nom de Dieu*, etc., on inscrira la date de l'audition et les noms de ceux qui y assistaient; il est loisible encore de les écrire dans la marge du premier feuillet ou à la fin du livre, ou à quelque autre place où ils ne sauraient échapper à la vue[2]. Il convient que cette mention soit de la main d'un personnage digne de foi, et dont l'écriture est bien connue; dans ces conditions, il n'est pas nécessaire que le maître lui-même en certifie l'exactitude[3]. Il n'y a pas d'in-

[1] Souvent les étudiants d'un maître répartissent l'ensemble des ḥadîts recueillis de lui en cours, en séances de dictée (امالى مجالس) [cf. *infra*, XVIIe br., III]. El-Khaṭîb recommande alors de séparer nettement les uns des autres les différents signes par le signe usité comme indice terminal (Tad. 158, l. 20).

[2] Ce n'est pas seulement l'audition du premier possesseur du cahier ou recueil qui peut être mentionnée, mais aussi celle de n'importe quel autre possesseur, qui, dans la suite des temps, a entendu les ḥadîts y contenus; les mentions de *récitation* s'inscrivent sur le même pied que les mentions *d'audition* proprement dites (cf. de nombreux exemples de ces mentions *apud* Ahlwardt, II, n° 1347, 1384, 1396, 1463, 1467, 1558 et suiv.).

[3] Lorsque le maître lui-même certifie l'exactitude de la mention, il faut considérer cette attestation comme une sorte d'*ijâza* déguisée; de fait, de véritables *ijâza* sont souvent transcrites sur les recueils mêmes, pour lesquels on les a obtenues (cf., à titre d'exemple, Ahlwardt, II, n° 1263). Parfois aussi le maître fait mention, sur son propre exemplaire, des noms de ses auditeurs (cf. un intéressant exemple *apud ibid.*, II, n° 1246).

convénient à ce qu'un individu fasse de sa propre main mention de son audition lorsqu'il est digne de foi; telle a été la pratique des autorités dignes de foi. Il faut apporter un soin extrême à la rédaction de cette mention, désigner très clairement et sous une forme non équivoque les auditeurs, le maître, ce qui a été entendu, éviter le laisser-aller au sujet de ceux dont on inscrit les noms, et prendre garde à en omettre quelqu'un dans une intention malveillante. L'écrivain, s'il n'a pas assisté personnellement au cours, devra s'en rapporter, pour fixer les noms des auditeurs présents, à l'information de l'un d'entre eux digne de foi. En plus, lorsque dans un cahier l'audition d'un individu se trouve mentionnée, il est mal au possesseur du cahier de le cacher à cet individu, de façon à l'empêcher d'en rapporter le contenu, ou d'en prendre copie[1]. Par contre, celui auquel on a prêté un cahier ne doit pas le garder longtemps[2]. Le possesseur d'un cahier en a refusé communication à un individu dont le nom y est inscrit dans la mention d'audition; il faut distinguer : si le nom de cet individu y a été inscrit du consentement du propriétaire du cahier, le prêt est pour ce dernier obligatoire; sinon, il ne l'est pas. Telle a été l'opinion des imams des diverses écoles à leurs époques respectives, notamment du cadi ḥanafite Ḥafç ben Ghiyâts, du cadi malékite Isma'îl, et du

[1] Cf., sur le fait de *cacher la science* en général, *infra*, p.

[2] On flétrit cette pratique par la dénomination de غلول الكتاب (Tad., 159, l. 3).

chaféʿite Abou ʿAbd Allah ez-Zobair[1]. Les deux cadis précités ont même rendu des jugements en ce sens, et c'est là l'opinion juste, malgré qu'on se soit parfois élevé contre. Sur la copie qu'un individu aura faite d'un cahier, il se gardera d'inscrire la mention de son audition avant d'avoir procédé à la collation la plus soigneuse; et d'une façon générale, il convient de n'inscrire quelque mention d'audition que ce soit, sur quelque copie que ce soit, qu'après collation irréprochable, à moins d'indiquer expressément qu'il n'y a pas eu collation[2].

[1] Abou ʿOmar Hafç ben Ghiyâts, disciple immédiat d'Abou Hanifa, fut cadi à Koufa et mourut en 194. — Isma'îl ben Ishaq, cadi malékite de Baghdad, mourut en 282. — Abou ʿAbd Allah Ahmed ez-Zobaïri, connu sous le nom d'Ez-Zobaïr, mourut en 317.

[2] Ibn es-Çalâh assimile la mention de l'audition d'autrui, inscrite sur le cahier d'un individu, de son consentement, au témoignage judiciaire : «prêter ce cahier est obligatoire, comme l'est pour un musulman de témoigner en faveur d'un autre sur des faits qu'il connaît.» (*ap.* Tad., 159, l. 15 et suiv.; sur l'obligatoire de témoignage, tantôt فرض كفاية, tantôt فرض عين, cf. *Khalil*, Perron, V, 262; El-ʿAdawi sur Kharchi, V, 212, 213). On a encore invoqué, en l'espèce, un argument d'analogie tiré du droit, pour un individu, de planter une poutre destinée à l'édification de sa demeure dans le mur du voisin (*apud* Tad., 159, l. 20 et suiv.; cf., pour la discussion juridique de cette question, Qastal., IV, 266).

La fin au prochain cahier.

LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(FIN.)

VINGT-SIXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la façon de rapporter le ḥadîts (رواية الحديث).

Dans l'étude des deux branches précédentes, et à d'autres endroits de cet ouvrage, nous avons exposé plusieurs points de la matière. Sur la façon de rapporter le ḥadîts, certains docteurs se sont montrés sévères jusqu'à l'exagération, d'autres se sont montrés coulants jusqu'à la négligence. Parmi les premiers, il en est qui ont dit : « On ne peut tirer argument que des ḥadîts rapportés de mémoire ». C'est l'opinion attribuée à Mâlik[1], Abou Ḥanîfa, Abou Bakr

[1] Comp. sur la façon de voir de Mâlik sur cette question, *Z. D. M. G.*, X, p. 2. Naturellement cette opinion rigoriste a disparu à l'époque où le ضبط الكتاب est seul exigé des râwis (cf. *sup.*, janvier-février, 1901, p. 145). Comparer ce que dit de la valeur théorique du témoignage écrit en droit musulman Snouck Hurgronje, dans *le droit musulman* (*R. H. D. R.*, XXXVII, p. 181).

es-Çaïdalâni, le chafeʿïte[1]. D'autres ont permis de tirer argument des ḥadîts rapportés par le maître d'après son cahier, lorsque ce cahier n'est pas sorti de ses mains. — Quant aux seconds, nous avons traité plusieurs points à eux relatifs en étudiant la XXIVe branche[2]. Il en est parmi eux qui ont rapporté d'après des exemplaires non collationnés avec les textes originaux. El-Ḥâkim les a déclarés *atteints d'improbation* et a dit : « C'est une pratique fréquente à laquelle se sont laissés aller même des personnages considérables d'entre les savants et les gens de bien. » En étudiant la branche précédente (ive Remarque *in fine*), nous avons dit qu'il était licite de rapporter d'après un exemplaire non collationné, sous certaines conditions : on peut supposer, ou bien qu'El-Ḥâkim est d'un avis contraire, ou bien qu'il envisage les cas où ces conditions ne sont pas réunies. L'opinion juste se trouve entre l'extrême sévérité des premiers, l'extrême facilité des seconds[3]; il faut considérer comme licite de rapporter d'après ceux qui ont observé en recueillant les ḥadîts et en collationnant leur texte, les règles ci-dessus énoncées; peu importe même que leur cahier soit sorti de leurs mains, lorsque, selon les probabilités, ces râwis ont su se préserver des altérations de texte, lorsque surtout, ils sont gens à ne pas laisser d'ordinaire échapper ces altérations.

[1] Abou Bakr es-Çaïdalâni el-Marwazi traditionniste, cadi de Damas, mourut en 262.

[2] Cf. *supra*, janvier-février, p. 143 et suiv.

[3] Cf. *supra*, janvier-février, p. 145.

Remarque I. — Un râwi aveugle n'a pas retenu par cœur les ḥadîts par lui entendus. Mais pour les établir exactement et les préserver dans la suite de toute altération, il a demandé le secours de quelque individu digne de confiance. De plus, lorsqu'on les récite devant lui, il fait la plus grande attention, et en fin de compte, tient pour infiniment probable qu'il a su préserver les traditions par lui recueillies de toute altération. Ses rapports, dans ces conditions, auront de la valeur; mais néanmoins, on pourrait bien plutôt leur en refuser, qu'à ceux d'un râwi clairvoyant, ayant suivi les mêmes pratiques[1]. — El-Khaṭîb a dit : « il convient d'assimiler à l'aveugle le clairvoyant illettré ».

Remarque II. — Un râwi dispose d'un cahier qui ne contient pas ce qu'il a personnellement entendu, et n'a pas été collationné sur un autre cahier le contenant; on y trouve seulement soit ce que d'autres ont recueilli de son maître par *audition*, ou en écrivant sous sa dictée, soit ce que le maître lui-même a recueilli. Au reste l'identité de ce contenu n'inspire au râwi aucune inquiétude[2]. Peut-il rapporter

[1] Certains auteurs ont refusé toute valeur aux informations d'un râwi aveugle, en matière de ḥadîts (Tad., 160, l. 21; cf., par contre, *apud* Tabaq., XVII, 17, l'exemple d'un râwi qui, aveugle de naissance, est jugé autorité très forte); de même les jurisconsultes n'admettent pas du tout, ou restreignent à certains cas limitativement déterminés, suivant les écoles, le témoignage judiciaire de l'aveugle (Cha'râni, *Balance*, trad. Perron, 441).

[2] C'est-à-dire qu'il croit fermement que ce cahier contient les ḥadîts mêmes qu'il a recueillis personnellement de la bouche de son

d'après ce cahier? — Non, dans l'opinion de la majorité des traditionnistes; néanmoins Ayyoub es-Sikhtiâni et Moḥammed ben Bakr El-Borsâni[1] le tolèrent. — El-Khaṭîb a dit : « Voici ce qui résulte nécessairement d'un examen minutieux de la question : si le râwi sait que les ḥadîts y contenus sont bien ceux par lui entendus de son maître, si leur identité, leur exacte conservation ne lui inspirent aucun souci, il lui est permis de les rapporter. » Et nous ajoutons : ces conditions ne sont exigées qu'au cas où le râwi n'est pas pourvu d'une *licence* s'étendant *generaliter* à tout ce qu'a rapporté le maître, ou concernant le recueil en question : s'il en est pourvu, rien ne limite en l'espèce son droit de rapporter, et il peut faire emploi des formules *nous a raconté, nous a appris*[2]. Si le cahier en question contient les ḥadîts entendus par le maître de son maître, ou du maître de son maître, l'existence d'une double *licence* générale est nécessaire; la première délivrée au râwi par son maître; la deuxième délivrée à ce dernier par son propre maître[3].

maître; il s'agit d'une hypothèse d'*audition* suivie d'*invention* (cf. *supra* mars-avril, p. 230) ou de prêt de cahier de cours entre étudiants (cf. *supra* XXV[e] branche, IX).

[1] Ayyoub es-Sikhtiâni, l'un des plus célèbres des *suivants*, mourut en 114; Moḥammed el-Borsâni, de Borsân, près de Samarqand, appartient au III[e] siècle.

[2] Cf., sur la *licence générale*, *supra*, mars-avril, p. 210, note 1; l'emploi de أخبرنا est alors pleinement autorisé par la *licence;* quant à l'emploi de حدثنا, il n'est qu'une tolérance (Tad., 160, l. 30).

[3] Cf., sur la succession de deux *licences générales*, *supra*, mars-avril, p. 215, 216.

Remarque III. — Un râwi constate une divergence pour un ḥadîts entre la version qu'il sait par cœur et celle qui figure sur son cahier. S'il a appris par cœur dans ce cahier même, c'est à la version écrite qu'il s'en rapportera. Si au contraire, il a retenu la version qu'il sait par cœur, de l'enseignement oral de son maître, et qu'il la croit certaine, c'est à elle qu'il accordera confiance. Il serait bon, du reste, qu'en rapportant le ḥadîts, il cite à la fois les deux versions sous cette forme : ce que je sais par cœur c'est ceci; mais ce que j'ai sur mon cahier c'est cela. — Il peut arriver aussi que la version par lui retenue contredise celle d'un autre râwi; il dira alors : ce que j'ai retenu par cœur, c'est ceci; mais d'autres que moi, ou un tel, ont rapporté le ḥadîts sous telle forme. — Un râwi trouve consigné dans son cahier un ḥadîts qu'il a entendu, mais dont il ne se souvient pas. Suivant Abou Ḥanîfa et quelques docteurs chafeʿites, il ne lui est point permis de rapporter ce ḥadîts. Il le peut au contraire d'après El-Châfeʿï et la majorité de ses disciples, d'après Abou Yousof et Moḥammed[1], et c'est là l'opinion juste. Mais il ne le peut qu'à une condition : c'est que, son cahier étant écrit de sa main ou de la main d'une personne de confiance, ayant de plus été soigneusement gardé, la conservation exacte des ḥadîts par lui entendus, lui semble d'une haute probabilité, et ne lui donne

[1] Ce sont les deux fameux disciples d'Abou Ḥanîfa : Moḥammed b. el-Ḥasan, mort dans l'expédition de Hâroun er-Rachîd contre Raï (189), et le grand cadi de Baghdâd, Abou Yousof Yaʿqoub († 128).

IMPRIMERIE NATIONALE.

nulle inquiétude. S'il a le moindre doute à leur égard, il n'est pas en droit de les rapporter[1].

Remarque IV. — Un râwi qui n'est pas bon lexicographe, connaissant la portée des mots, instruit de leurs nuances de signification, n'a pas le droit de rapporter *d'après le sens*[2], ceci est admis de tous. Il devra reproduire littéralement ce qu'il a entendu. En est-il de même du râwi bon lexicographe? Oui, suivant un parti qui compte des traditionnistes, des jurisconsultes, des *Oçouli;* on ne peut jamais rapporter que littéralement[3]. D'autres distinguent : rapporter *d'après le sens* est généralement permis; mais est interdit pour les ḥadîts du Prophète[4]. Enfin la majorité des doc-

[1] Cette série d'observations montre combien, même à l'époque classique des *Oçoul el-ḥadits*, longtemps après que la légitimité de la mise par écrit des traditions ne fut plus contestée, les auteurs se plurent à proclamer la supériorité du حفظ القلب sur le حفظ الكتاب (comp., *M. St.*, II, 197).

[2] Sur le *rapport d'après le sens*, الرواية بالمعنى, cf. *Z. D. M. G.*, X, 3; *M. St.*, II, 201; à cette question capitale, se rattache une foule de questions annexes qu'on trouvera exposées plus loin, cf. *Remarques V, VII, IX, XIII.*

[3] On trouvera les arguments traditionnels (divers ḥadîts) et rationnels (l'impossibilité de trouver dans la langue arabe de véritables synonymes) invoqués en faveur de cette opinion *apud* Bostân el-'Ârifîn, 11, et Abou Bequer ben Khair, II, 20, 21. Ses partisans se réclament volontiers d''Abd Allah ben 'Omar, d'Ibn Sîrîn et de divers jurisconsultes ḥanafites (Maḥalli sur Jam' el-Jawâmi', II, 115).

[4] Ibn es-Çalâḥ n'est pas éloigné d'adopter cette opinion (Tad., 162, l. 20). — On a voulu établir d'autres distinctions : le *rapport d'après le sens* ne serait licite, de la part d'un râwi, qu'au cas particulier où, tout en retenant le sens d'un ḥadîts, il en aurait oublié les termes exacts; il serait licite pour les ḥadîts concernant quelque point de dogmatique, mais non pour ceux qui prescriraient une pratique (Maḥalli, II, 114).

teurs des diverses sciences, anciens et modernes, l'ont permis pour tout le ḥadîts sans distinction[1], lorsque le râwi est parfaitement sûr de rapporter le sens exact. Le cas où l'on rapporte des ḥadîts pris dans un recueil de traditions (*moçannaf*) reste en dehors de cette controverse; alors en effet il ne faut rien changer au texte, rapportât-on même exactement le sens[2]. Celui qui rapporte d'après le sens fera bien d'ajouter après le ḥadîts ainsi cité quelque formule comme celles-ci: « ou ce que le maître a dit (او كما قال) », « ou quelque chose d'analogue (او نحوه) », « ou quelque chose de semblable (او شبهه) », etc. — Dans la *récitation* devant le maître, le *récitant* fera bien d'ajouter après un mot qui lui paraîtra douteux: « ou ce que le maître a dit »; ce procédé permettra de rapporter la leçon correcte lorsqu'elle sera découverte, avec *licence*[3] et autorisation du maître.

Remarque V. — Est-il permis de rapporter partie

[1] Cette opinion libérale triomphait à l'époque ancienne (*M. St.*, II, 201; Term., II, 336). La validité d'une récitation du Coran, d'après l'une quelconque des sept *lectures*, était un argument invoqué en faveur de الرواية بالمعنى (Tad., 161, l. 26; sur l'étendue originelle de la رواية بالمعنى dans le Coran, cf. *Gesch. des Qorâns*, 272). Aux âges postérieurs c'est pour elle que se prononcent Abou Laïts es-Samarqandi (Bostân el-ʿÂrifîn, 11), el-Khaṭîb (Maḥalli. II, 115) et enfin la majorité des auteurs, comme en témoigne ici Nawâwi.

[2] Voir cette considération invoquée par les grammairiens *apud* Khodhari sur l'Alfîya, I, 107 (le Caire, 1306).

[3] C'est-à-dire avec *licence* générale, s'étendant à tout ce que le maître a entendu اجازة جميع المرويات (cf. *supra*, mars-avril, p. 210).

seulement d'un ḥadîts sans en rapporter le reste[1]? Il y a controverse; certains auteurs l'ont interdit *generaliter* pour des considérations diverses : les uns se fondent sur ce que (dans leur opinion) il est interdit de rapporter *d'après le sens;* les autres, tout en jugeant licite de rapporter *d'après le sens*, ne permettent de donner partiellement un ḥadîts que dans le cas où, soit le râwi lui-même, soit quelque autre l'a déjà rapporté antérieurement *in extenso*[2]. Un autre parti dans la doctrine autorise *generaliter* ce morcellement du ḥadîts. L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer : cette pratique sera permise aux râwis bien informés, lorsque le fragment rapporté sera indépendant du fragment omis, que le sens exact du ḥadîts ne sera point obscurci par cette coupure, ses conséquences dénaturées. Peu importe qu'on juge ou non licite de rapporter *d'après le sens*, que le râwi ait déjà cité le ḥadîts *in extenso* ou non[3]. Il faut, en plus, que ce

[1] On appelle communément cette pratique l'*abréviation* (الاختصار) du ḥadîts (Tad., 163, l. 15), du nom que Moslim lui a donné (*apud* Naw., I, 68).

[2] C'est ainsi qu'Ibn Ṭâhir el-Moqaddasi cherche à justifier Bokh. d'avoir rapporté en partie des ḥadîts, qui ne figurent intégralement à nul endroit de son *Çaḥîḥ* (*apud* Moqadd. au Fatḥ, 13, l. 22 et suiv.).

[3] Moslim qui s'occupe de la question, dans l'introduction à son *Çaḥîḥ*, se prononce pour une opinion analogue à celle que Naw. préconise ici : « Lorsqu'une partie d'un ḥadîts, offrant un sens spécial, peut être séparée de l'ensemble et donnée par *abréviation*, il est loisible de la donner ainsi; mais parfois cette séparation souffrira difficulté, et alors il sera plus prudent de donner à nouveau le ḥadîts en question dans son intégralité » (*apud* Naw., I, 68, 69).

râwi soit au-dessus de tout soupçon; car certains râwis, rapportant une deuxième fois tronqué, ce qu'ils ont rapporté *in extenso* une première fois, pourraient craindre qu'on ne considère leur premier récit comme offrant un *supplément* [fautif], ou leur second comme offrant une lacune dûe à leur négligence, à leur peu de sûreté; ceux-là doivent s'astreindre en tout cas au rapport *in extenso*, et ne jamais citer partiellement ni à la première fois ni à la deuxième [1]. Les auteurs de *Moçannaf* ont parfois fragmenté un même ḥadîts pour en répartir les tronçons sous divers chapitres [2]. Cette pratique mériterait plus encore que la précédente d'être considérée comme licite; le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit cependant qu'elle n'est pas entièrement irréprochable, et personnellement, je suis du même avis.

Remarque VI. — Le maître doit se garder de rapporter des ḥadîts en employant la *récitation* d'un individu qui commet des barbarismes ou estropie les mots [3]. L'étudiant en traditions, de son côté, étudiera la grammaire et la lexicographie suffisamment pour

[1] Comp. *infra*, p. 122 *in princ.*

[2] Cette pratique est commune à la plupart des auteurs de recueils canoniques. Bokhâri, Abou Dawoud, Nasâî, démembrent volontiers les ḥadîts contenant plusieurs prescriptions, puis donnent chaque prescription, au chapitre du droit qu'elle concerne. Suivant El-Moqaddasi, ce démembrement (تقطيع) est inspiré chez Bokhàri par la crainte d'allonger démesurément et inutilement son ouvrage (فرارا من التطويل *apud* Moq. au Fatḥ, 13, l. 16 et suiv.).

[3] Le barbarisme commis en rapportant le ḥadîts du Prophète, est une sorte de mensonge, et la même menace pèse sur lui, que sur la *supposition* de ḥadîts (Tad., 164, l. 5 et suiv.).

se garder des barbarismes et des altérations de mots[1]. Le moyen d'éviter ces fautes, c'est de recueillir le ḥadîts de la bouche de vérificateurs instruits[2]. Si le râwi vient à trouver dans les ḥadîts qu'il rapporte quelque barbarisme, quelque interversion de lettres, suivant Ibn Sîrîn et Ibn Sakhbara, il doit les rapporter tels qu'il les a entendus[3]. Mais l'opinion juste qui a pour elle la majorité des auteurs, c'est qu'il rapportera les passages fautifs sous leur forme correcte. Peut-il restituer sous leur forme exacte les fautes qu'il trouve dans un recueil écrit? Oui, suivant certains; mais l'opinion juste, c'est qu'il laissera telles quelles les fautes de l'exemplaire original, se contentant de les surmonter du *loquet* et d'inscrire en marge la leçon correcte[4]. Puis en rapportant les passages en question, le mieux est d'en donner d'abord la forme correcte puis d'ajouter: « Voici toutefois ce qu'on trouve chez notre maître », ou « dans le récit recueilli par moi », ou « provenant par la voie d'un tel ». (في روايتنا

[1] Suivant un propos rapporté par El-Khaṭîb, l'étudiant en traditions, qui ne connaît pas les sciences philologiques, est comparable à l'âne qui porterait une musette sans orge (*ibid.*, l. 12); l'étude de la poésie arabe est aussi nécessaire au طالب الحديث (Mozhir, II, 160).

[2] Il faut se garder de transmettre des ḥadîts qu'on aurait lus, sans maître, dans des livres (Tad., 164, l. 17); de même celui qui a appris le Coran dans un *moçḥaf*, sans l'avoir récité à un maître, s'expose à commettre des barbarismes et des méprises (Mozhir, II, 187).

[3] ʿAbd Allah b. Maïmoun b. Sakhbara, personnage du IIe siècle, est une autorité de Termidsi et d'Ibn Mâja. Ibn es-Çalâḥ qualifie son opinion de « respect fanatique de la forme » (Tad., 164, l. 19).

[4] Cf. *supra*, mai-juin 1901, p. 533.

او عند شيخنا او من طريق فلان كذا[1]). Il est facultatif de donner la leçon originale avant la correction. Le mode de correction le meilleur est d'utiliser à cet effet une leçon rapportée dans une autre version ou dans un autre ḥadîts[2]. Au cas où la correction consiste à rétablir quelque passage disparu du texte original, il faut distinguer : le sens du ḥadîts n'est-il pas modifié par là, on peut procéder comme il a été dit plus haut[3]. Est-il modifié, la pratique bien établie est de donner le texte original en y joignant indication de la lacune. Lorsque le râwi sait que la lacune ne figure que chez l'une seule des autorités qui ont rapporté le ḥadîts, il peut rétablir dans le corps du texte le passage disparu, en le faisant précéder du mot يعنى « on a voulu dire[4] », Au reste, tout ceci ne s'applique qu'au cas où le râwi sait que la faute pro-

[1] Comp. Naw., I, p. 53, *in princ.*

[2] Cf., sur la recommandation de réunir les variantes d'une même tradition, *supra*, mai-juin 1901, p. 527.

[3] On rapporte, de Mâlik et d'Aḥmed ben Ḥanbal, divers propos qui autoriseraient cette pratique (Tad., 165, l. 3, 4).

[4] El-Khaṭîb notamment aurait agi ainsi, en rapportant une des versions du ḥadîts, d'après lequel 'Âicha, même à l'époque de ses menstrues, nettoyait la tête du Prophète (*apud* Bokh., الحيض, n° 2); le cahier de son maître contenait : عن عروة عن عمرة قالت كان رسول الله يدنى الىّ راسه الخ; comme il était impossible que la *suivante*, 'Omra bint 'Abderraḥmân († vers 100), eut peigné la tête du Prophète, que le ḥadîts attribuant cette action à 'Âïcha était bien connu, El-Khaṭîb n'hésita pas à intercaler entre عن عمرة et قالت les mots يعنى عن عايشة; il acquit plus tard la preuve du bien fondé de son addition, en constatant que l'absence des mots عن عايشة était une omission, particulière au cahier de son maître (Tad., 165, l. 8 et suiv.).

vient de son maître. Lorsque, trouvant la faute dans son propre cahier, il considère comme probable qu'elle résulte d'une erreur personnelle, non pas d'une erreur de son maître, il n'a tout simplement qu'à la corriger et dans son cahier, et dans son rapport oral. — De même, lorsque partie d'un isnâd ou d'un texte se trouve effacée dans le cahier d'un râwi, ce râwi peut combler la lacune avec l'aide d'un autre cahier dont il connaît l'exactitude; il faut en outre qu'il n'ait aucune inquiétude sur l'identité du passage qu'il y emprunte avec celui disparu dans son propre exemplaire. Tel est l'avis des vérificateurs; quelques-uns cependant n'admettent pas ce procédé. Le mieux, au reste, est d'expliquer le cas, au moment où l'on rapporte oralement. Il faut rapprocher encore le cas où un râwi cherchera à fixer exactement un passage douteux en faisant appel au cahier ou à la mémoire d'un autre[1]. Enfin, lorsqu'un râwi trouve dans son cahier un mot non vocalisé et lui offrant des difficultés, il peut interroger les gens capables de le connaître[2], et le rapporter ensuite d'après les renseignements par eux fournis.

Remarque VII. — Un râwi a recueilli un même ḥadîts de deux ou plusieurs maîtres, dans des ver-

[1] Dans tous ces cas, il est recommandable de faire indication de ce secours étranger (cf. un exemple *apud* A. Daw., I, 303, l. 9 : قال ثبتنى فى شىء منه بعض اصحابنا).

[2] Ce sont les grammairiens et les lexicographes (Naw., I, 54); cf., sur l'habitude des traditionnistes d'avoir recours aux philologues, *M. St.*, II, 239.

sions identiques pour le fond, et différentes de forme. Il peut citer conjointement dans l'isnâd le nom de ses maîtres, et donner ensuite le texte du ḥadîts sous la forme particulière à l'un d'eux, et il l'indiquera en ces termes : un tel et un tel nous ont appris, et la présente version est celle d'un tel, ou bien : ceci est la version d'un tel; il a dit, ou tous deux ont dit : un tel nous a appris, etc., ou par toute autre formule analogue[1]. Moslim dans son *Çaḥîḥ* en emploie une excellente dont voici un exemple : Abou Bakr et Abou Sa'îd nous ont raconté, tous deux d'après Abou Khâlid; et Abou Bakr a dit : Abou Khâlid nous a raconté d'El-A'mach, etc. Ces termes indiquent clairement que l'auteur donne la version d'Abou Bakr[2]. — Il se peut que le râwi ne donnant pas la version particulière à l'un de ses maîtres, rapporte le ḥadîts comme il suit : un tel et un tel, dans des formes voisines l'une de l'autre nous ont appris : un tel nous a raconté, etc[3]. Cette pratique est permise dans les limites où il est licite de rapporter d'après le sens; et même l'omission des mots : *dans des formes voisines* ne présente pas d'inconvénient dans les mêmes limites;

[1] واللفظ لفلان او هذا لفظ فلان : ces formules se rencontrent très fréquemment parmi les auteurs canoniques, cf., à simple titre d'exemples : Mosl., I. 343, l. 6; VI, 331; ولفظ الحديث لفلان *ibid.*, VIII, p. 381; وهذا حديث فلان; A. Daw., II, 20, l. 24.

[2] Cette formule حدثنا فلان وفلان... قال فلان est parfois employée par Mosl. au cas où quatre ou cinq râwis rapportent conjointement (par exemple, Naw., III, 262, 263).

[3] وتقاربا فى اللفظ (par exemple, Mosl. *apud* Naw., VI, 281, l. 1) ou والفاظهم متقاربة (par exemple, Mosl., VIII, 378, l. 10) ou encore والمعنى واحد (par exemple, A. Daw., III, 20, l. 24).

cependant cette dernière pratique attira des reproches à El-Bokhâri et à d'autres individus. — Un râwi a entendu de plusieurs maîtres un même recueil de traditions; mais il n'a collationné son exemplaire que sur le texte de l'un d'eux. Il rapporte les ḥadîts y contenus d'après tous ces maîtres, mais en spécifiant que la forme du récit est particulière à tel d'entre eux. Cette pratique est-elle licite ou est-elle défendue? La question reste pendante

Remarque VIII. — Le râwi ne saurait ajouter aucune désignation, généalogie ou qualité, aux noms des personnages de l'isnâd, autres que son maître[1], sauf pour permettre des distinctions nécessaires; et il devra, dans ce dernier cas, formuler comme il suit ces additions : « Il s'agit du fils d'un tel qui porte tel ethnique (هو ابن فلان الفلانى) »; il faut entendre : le fils d'un tel (يعنى ابن فلان), etc.[2] — Le maître du

[1] Toute addition de ce genre, même si elle était parfaitement exacte, confinerait au mensonge pour les adversaires fanatiques de la رواية بالمعنى; en effet le râwi rapporterait de son auteur, et sur son autorité, plus que cet auteur ne lui a réellement transmis (Naw., I, 55).

[2] Naw. remarque que Bokh. et Mosl. ont très fréquemment fait emploi, sous les formes ici indiquées, de ces suppléments de désignation, dans les cas où une dénomination trop brève aurait laissé incertaine l'identité d'un personnage de l'isnâd. Il loue cette pratique et en cite des exemples (Naw., I, 55, 56). Chez Term. on rencontre aussi de nombreux exemples de cette pratique; parfois le supplément de désignation figure dans l'isnâd même; mais souvent aussi l'auteur indique l'identité du personnage insuffisamment dénommé dans les observations personnelles dont il fait suivre chaque ḥadîts (cf. à titre d'exemple, I, 61, l. 12; II, 36, l. 27).

râwi a mentionné dans le premier ḥadîts de son cahier la généalogie complète de son propre maître; puis dans les ḥadîts suivants, il n'a plus mentionné que son nom, ou partie de sa généalogie. D'après El-Khaṭîb, la majorité des docteurs estime que le râwi peut rapporter ces ḥadîts, séparés du premier, avec la généalogie complète du maître de son maître [1]. Suivant certains, la meilleure pratique en l'espèce est de dire : « Il faut entendre le fils d'un tel (يعني ابن فلان). ʿAli ben El-Madîni et d'autres préconisent la formule : « Mon maître m'a raconté qu'un tel, fils d'un tel, lui avait raconté [2] »; enfin un dernier parti prescrit l'emploi de la formule : « Un tel, il s'agit du fils d'un tel, nous a appris (وهو ابن فلان) »; c'est à elle qu'El-Khaṭîb donne personnellement la préférence. Pour nous toutes ces formules sont permises; les deux meilleures sont : *il s'agit du fils*, etc. (وهو ابن), et : *il faut entendre le fils* (يعني ابن). Vient ensuite l'expression : mon maître m'a dit qu'un tel, fils d'un tel, etc. (قوله ان فلان بن فلان), et en dernière

[1] Cette question n'est pas sans rapport avec celle qui sera traitée plus loin sous la *Remarque X*.

[2] حدثنى شيخه ان فلان بن فلان حدثه; par l'emploi de la préposition ان, le râwi évite de rapporter *directement* les propres paroles de son maître; il se met lui-même en cause, et l'addition à la généalogie du maître de son maître devient son affaire personnelle. Il ne risque plus alors de mentir en rapportant de son maître, sur son autorité, plus que ce maître ne lui a transmis. Toutefois El-Khaṭîb objecte que la préposition ان indique généralement la transmission par *licence*, et que son emploi dans la présente formule peut, de ce fait, créer une confusion (Tad., 166, l. 27; cf. *supra*, mars-avril, p. 224).

ligne, la mention complète sans mots explétifs de la généalogie du personnage.

Remarque IX. — L'habitude s'est établie de supprimer dans la mise par écrit du ḥadîts le mot قال « il a dit » ou équivalent à قال qui sépare les noms des personnages de l'isnâd[1]. Mais celui qui récite le ḥadîts (d'après un cahier) doit rétablir ce mot. Il se peut qu'il trouve des formules comme celles ci : « On a récité à un tel : un tel t'a appris » ou « on a récité à un tel : un tel nous a raconté » (قرئ على فلان اخبرك فلان او قرئ على فلان حدثنا فلان). Dans la première, on ajoutera après les mots « à un tel » les mots « on lui a dit » (قيل له اخبرك الخ); dans la seconde on ajoutera : « [le récitant] a dit » (قرئ على فلان قال حدثنا)[2]. De même dans le cas où قال se trouve répété deux fois de suite; comme par exemple dans la formule suivante : حدثنا صالح قال قال الشعبى, les scribes le suppriment une fois; mais dans la citation orale, il convient de le rétablir aux deux reprises. Un récitant qui négligerait quelqu'une de ces pre-

[1] Il s'agit ici du verbe قال employé dans la formule habituelle de transmission حدثنا فلان قال حدثنا فلان.

[2] El-'Irâqi rapporte que certains grammairiens réprouvaient cette pratique des traditionnistes d'intercaler قال dans leurs isnâds; mais que, personnellement, cette réprobation ne lui semble pas fondée et qu'il n'en perçoit pas les motifs. Soyouṭi remarque que les grammairiens ont raison, que قال لنا et حدثنا constituent un véritable pléonasme; il ajoute que, débutant dans l'étude des traditions, il en fit l'observation à son maître; mais que ce maître ne put le comprendre, *à cause de la faiblesse de ses connaissances grammaticales* (Tad., 167, l. 8 à 15).

scriptions commettrait une faute. Néanmoins l'*audition* de ceux qui l'aurait entendu garderait sa valeur [1].

Remarque X. — Il existe des cahiers ou des volumes de traditions rapportées avec toutes le même isnâd. Tel, par exemple, le cahier d'Homâm d'après Abou Horaïra [2]. Les uns reproduisent l'isnâd en tête de chaque ḥadîts ce qui est la pratique la plus sûre; d'autres le donnent simplement au premier ḥadîts rapporté ou au commencement de chaque leçon. Quant aux textes des traditions à la suite, l'auteur les fait rentrer sous cet isnâd en disant pour chacune d'elles « et avec l'isnâd précité » (وبالاسناد) ou « et avec lui » (وبه). Voilà la pratique la plus répandue. Un râwi qui a reçu transmission sous cette forme a le droit, d'après la majorité de la doctrine, de rapporter un des ḥadîts à la suite avec l'isnâd collectif. Mais certains auteurs, notamment Abou Isḥaq El-Isferâïni, lui ont refusé cette faculté; et en ce sens, voici

[1] قال et قيل ne sont pas les seuls mots que les scribes aient parfois supprimés dans la formule de transmission; le mot ان a quelquefois le même sort : c'est ce que Ibn Ḥaj. constate à propos d'un ḥadîts de Bokhâri dont l'isnâd est ainsi conçu : حدثنا شعبة عن عطاء بن ميمونة سمع انس بن مالك; il remarque que انّه a été supprimé avant سمع et déclare que لفظة انه تحذف في الخط عرفا (Fatḥ el-Bâri, I, 221, l. 7).

[2] Ce petit recueil est généralement désigné sous le nom de صحيفة همام (sur les *Çaḥifa*, cf. *M. St.*, II, 9, 10; *Z. D. M. G.*, L, 476) et, parfois, sous celui de الصحيفة الصحيحة (Ḥ. Kh., IV, 100); son isnâd collectif est 'Abd er-Razzâq ben Homâm († 211), de Ma'mar ben Râchid († 153), d'Homâm ben Monabbih († 131), du *compagnon* Abou Horaïra. On en trouvera description *apud* Ahlwardt, II, n° 1384.

ce qu'il peut faire : il spécifiera les conditions particulières où il rapporte comme le fait Moslim lorsqu'il dit : Moḥammed ben Râfiʿ nous a raconté ; ʿAbd er-Razzâq nous a raconté ; Maʿmar nous a appris d'Homâm que lui ayant dit : « Voici ce que nous a raconté Abou Horaïra », il lui avait cité divers ḥadîts au nombre desquels celui-ci : « L'envoyé de Dieu a dit : Le moins que puisse obtenir l'un de vous en paradis c'est que, etc. »[1]. Telle a été la règle suivie par la plupart des auteurs de grands recueils[2]. Certains des cahiers en question offrent, répété à la fin, l'isnâd collectif ; même pour ceux-là, la controverse ci-dessus exposée demeure entière ; cette pratique de la répétition ne saurait y mettre un terme. Mais elle constitue au reste une bonne mesure de précaution et implique l'existence d'une *licence* très complète de la plus haute valeur.

[1] Tous les ḥadîts provenus à Moslim de la *Çaḥîfa* d'Homâm sont rapportés sous cette forme ; le ḥadîts ici donné en exemple est ainsi conçu : ان ادنى مقعد احدكم من الجنة ان يقول له تمنّ فيتمنى ويتمنى فيقول له هل تمنيت يقول نعم فيقول له فان لك ما تمنيت ومثله معه (*apud* Naw., II, 115).

[2] Bokhâri, parfois cependant, s'en éloigne. Il n'est pas rare que, devant rapporter un ḥadîts qu'il a recueilli à la suite d'un ou plusieurs autres avec isnâd collectif, il ne juge à propos de donner avant le ḥadîts en question celui qui ouvre la série et se trouve directement relié à l'isnâd. Il se trouve, de la sorte, que ce premier ḥadîts cadre fort mal avec la rubrique du chapitre, au grand désespoir des commentateurs qui s'efforcent néanmoins de découvrir quelque relation entre les deux. Ibn Ḥaj. montre à plusieurs reprises la cause véritable de ces singularités (Fatḥ el-Bâri, I, 298, 299 ; VI, 166).

Remarque XI. — Un râwi rapportant un ḥadîts cite d'abord le *texte* seul : « L'envoyé de Dieu a dit, etc. » ou le *texte* et un fragment de l'isnâd : « Nâfiʿ a rapporté d'Ibn ʿOmar, du Prophète, etc. »; puis il donne le reste de l'isnâd et le relie à la première partie en ces termes : « C'est ce que nous a appris un tel d'après un tel, etc. ». Le ḥadîts ainsi rapporté garde sa valeur, est *lié*. Peut-on en rapportant un ḥadîts entendu sous cette forme replacer l'isnâd entier en tête? Oui, suivant certains; mais pour nous la question soulève nécessairement, tout comme celle de l'*interversion* des diverses parties d'un *texte*[1], une controverse liée à celle sur le *rapport d'après le sens*[2]. — Un râwi ayant cité quelques ḥadîts, avec un premier isnâd, donne à la suite un deuxième isnâd qu'il conclut par l'expression (مثله), (tradition *identique* à la première). Peut-on rapporter de lui le ḥadîts en question avec le deuxième isnâd? Non dans

[1] Er-Râmhormozi avait consacré dans son traité un paragraphe spécial à l'*interversion* des phrases d'un ḥadîts تقديم بعض المتن على بعض. Nawawi, suivant ici Ibn es-Çalâḥ, se contente, dans le présent ouvrage, d'y faire une simple allusion; dans l'introduction de son Commentaire à Moslim, il développe légèrement la question, et décide qu'il faut permettre cette interversion lorsque, par leur sens, les diverses phrases sont indépendantes les unes des autres (Naw., I, 54).

[2] Ibn Khozaîma, dans son recueil, a l'habitude de donner sous cette forme le *texte* précédant la chaîne des autorités, les traditions dont l'isnâd renferme quelque personnage discutable; et, en raison de cette particularité, il a interdit, de façon absolue, de rapporter sur son autorité, rétablies dans leur ordonnance naturelle, les traditions ainsi renversées dans son recueil (Ibn Haj., *apud* Tad., 168, l. 19 et suiv.).

l'opinion qui paraît la plus juste et professée par Choʿba. Toutefois Et-Tsaouri et Ibn Maʿîn autorisent cette pratique lorsque le râwi qui a cité sous cette forme est de mémoire fidèle, capable de discerner le sens des mots. Quelques savants pour rapporter des ḥadîts recueillis sous cette forme procèdent comme il suit : après avoir donné le deuxième isnâd, ils ajoutent : « Un récit identique à celui d'un ḥadîts qui précède et dont voici le *texte*... », c'est la formule préférée par El-Khaṭîb. — *Quid* lorsque le deuxième isnâd est suivi de l'expression نحوه (*analogue* au précédent)[1]? Et-Tsaouri a permis ici encore de rapporter le texte avec le deuxième isnâd; mais Choʿba et Ibn Maʿîn s'y opposent. El-Khaṭîb a dit : la différence faite par Ibn Maʿîn entre *récit analogue* et *récit identique* est fondée dans l'opinion qui interdit le rapport d'après le sens; elle ne l'est pas dans l'opinion qui permet ce rapport. — El-Ḥâkim a dit : Le traditionniste doit avoir la précision de connaissances nécessaire pour différencier nettement l'une de l'autre les expressions *récit identique* et *récit analogue;* on ne peut employer la première qu'au cas où il y a concordance parfaite dans les termes; on peut employer la seconde lorsqu'il y a simple concordance dans le fond.

Remarque XII. — Un râwi donne un isnâd; puis le commencement du texte et ajoute : *Et mon maître*

[1] Au lieu de نحوه, on rencontre encore fréquemment les expressions بمعناه, شبهه, على معنى الحديث; à titre d'exemples : Mosl., III, 7, l. 12; Term., I, 247 *in fine*, 270 *in princ.*

donna le ḥadîts entier. Un auditeur de ce râwi, s'il le désire, peut-il rapporter le ḥadîts en entier? Il semble que l'interdiction s'imposerait en l'espèce bien plutôt qu'au cas où le râwi a terminé par les mots *récit identique, récit analogue:* et c'est en ce sens que l'ostâds Abou Isḥâq s'est prononcé. El-Isma'ìli au contraire se décide pour l'autorisation lorsque celui qui rapporte et ceux qui entendent connaissent parfaitement un ḥadîts identique au ḥadîts indiqué. Voici en tout cas la façon de procéder la plus prudente : se borner à donner du texte ce qu'on en a entendu; puis dire : « (Mon auteur) a ajouté : *mon maître donna tout le ḥadîts* »; et conclure en disant : « Ce ḥadîts le voici » et en le donnant *in extenso*[1]. — Quant au rapport pur et simple d'un ḥadîts ainsi transmis, il ne peut réellement être admis qu'au cas où existerait une *licence* très solide, s'étendant aux ḥadîts mêmes que le maître n'a pas cités[2]. Une licence spéciale, concernant le rapport en la présente espèce, ne serait au reste nullement nécessaire.

Remarque XIII. — Le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit : Ce qui paraît juste, c'est que, bien qu'il soit permis de rapporter d'après le sens, il n'est pas licite de changer les mots « le *prophète* a dit » en « l'*envoyé de*

[1] La connaissance de cette question et de celle traitée dans la Remarque XI est fort utile, remarque Naw., à celui qui veut faire du *Çaḥîḥ* de Moslim l'objet de son étude, car l'imâm est très coutumier des pratiques ici exposées (Naw., I, 54 *in princ.*).

[2] Il s'agit d'une *licence* s'étendant à tout ce que le maître a recueilli اجازة جميع المسموعات (cf. *supra* mars-avril 1901, p. 210).

IMPRIMERIE NATIONALE.

Dieu a dit » et *vice-versa;* car ces termes ont des significations différentes. Pour nous l'opinion vraie — et au reste Dieu est le plus savant! — c'est que ce changement est licite, puisque dans l'espèce le sens reste identique. Telle est l'opinion d'Âḥmed ben Ḥanbal, de Ḥammâd ben Salama et d'El-Khaṭîb [1].

Remarque XIV. — Un râwi sait que la façon dont il a recueilli tel ḥadîts présente quelque défaut. Il ne doit pas manquer d'en faire mention lorsqu'il rapporte ce ḥadîts. Par exemple, son maître lui a cité un ḥadîts de mémoire, dans la conversation; en le rapportant, le râwi devra dire : « *Un tel nous a raconté dans la conversation* » [2]. Les imams ont suivi cette pratique; néanmoins quelques-uns d'entre eux ont interdit de rapporter d'eux les ḥadîts cités dans la conversation. — Un ḥadîts provient à la fois de deux individus, l'un digne de confiance, l'autre reprochable, ou il provient de deux individus dignes de confiance. Le râwi fera bien de mentionner les deux autorités. Mais il peut aussi se borner dans le pré-

[1] Quoique en dise ici Nawawi, il est douteux qu'Ibn Ḥanbal ait considéré ce changement comme licite (Tad , 169, l. 12; *Z.D.M.G.*, X, p. 4); cette tolérance cadrerait mal avec les scrupules de transmission littérale dont il était coutumier (cf. *Z. D. M. G.*, L, p. 499 et suiv.). Ceux qui proscrivent le changement de نبى en رسول, et réciproquement, tirent argument d'un récit d'El-Bara ben 'Âzib (*apud* Term., II, 245, 246) : il récite au Prophète une formule d'invocation que celui-ci lui a apprise et, y ayant remplacé وبنبيك en وبرسولك, il se fait durement reprendre (Tad., 169, l. 18 et suiv.; comp. Qast., I, 313).

[2] حدثنا فى المذاكرة, cf. *Z. D. M. G.*, L, 499.

mier cas à citer l'autorité digne de confiance. Rien n'interdit cette pratique. — Un râwi a entendu un ḥadîts, partie d'un maître, partie d'un autre. Il rapporte l'ensemble d'après tous les deux en indiquant que le ḥadîts lui vient partie de l'un, partie de l'autre. Cette pratique est permise; mais le ḥadîts entier est alors considéré comme rapporté d'après chaque autorité indistinctement, et si l'une d'elle est *reprochable*, rien du ḥadîts ne peut fournir argument. Dans ce cas, il est nécessaire de citer conjointement les deux autorités, puis de spécifier quelle partie du ḥadîts provient de chacune d'elles.

VINGT-SEPTIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux règles de conduite convenables à celui qui rapporte des traditions (آداب المحدّث)[1].

La science du ḥadîts est une science noble; elle ne s'accommode que des vertus les plus précieuses, et des plus belles qualités morales. C'est une des sciences qu'on ne cultive que pour la vie future[2]. Celui qui se la voit refusée est privé d'un grand bien; celui qui se la voit accordée obtient une faveur considérable. Dans ces conditions, celui qui s'y consacre

[1] Les آداب المحدثين ont naturellement eu leur littérature spéciale; le savant 'Abd el-Ghanî ben Sa'îd el-Azdi († 409) leur consacra un ouvrage (Ḥ. Kh., I, 214), et également El-Khaṭîb el-Baghdâdi (*Ibid.*, II, 577). On trouvera *apud* Maqqari, I, 856, une exposition attribuée à Bokh., et formulée de façon étrange, des règles dont l'observation s'impose au parfait *moḥaddits*.

[2] Cf. sur علم الآخرة et sur علماء الاخرة opposés à علماء الدنيا. Ghazâli Iḥyâ, I, 44-62.

doit purifier ses intentions, et chasser de son cœur toute vue mondaine[1]. — On n'est pas d'accord sur l'âge auquel on peut entreprendre l'enseignement du ḥadîts. Mais l'opinion juste, c'est qu'à tout âge, un individu pourra avoir des auditeurs, lorsqu'on aura besoin de la science dont il est dépositaire[2]. D'autre part, il convient que l'individu cesse de rapporter, lorsque par l'effet de l'âge, d'un radotage maladif, de la cécité, il pourrait craindre de confondre entre elles les traditions[3]. Toutes ces circonstances sont variables suivant les personnes.

I. Un traditionniste ne doit pas rapporter des ḥadîts en présence de personnages qui lui sont supérieurs par l'âge, par la science, ou de quelque autre façon. On a même dit qu'il était répréhensible pour un individu de rapporter des ḥadîts dans une ville où se rencontrent des traditionnistes supérieurs à lui[4]. Si l'on demande à un traditionniste quelque ḥadîts qu'il sait en la possession d'un traditionniste supérieur à lui, il doit guider vers ce dernier ceux qui l'interrogent; car le bon conseil fait partie de la vraie reli-

[1] Comp. Iḥyâ, I, 46, l. 15 et suiv.; II, 160, l. 14 et suiv.

[2] On cite l'exemple de Mâlik, qui commença à rapporter des ḥadîts vers l'âge de vingt ans; et de Bokhari, qui, encore imberbe, avait une foule d'auditeurs (Tad., 171, l. 20 et suiv).

[3] Comp., pour les sciences philologiques, Mozhir, II, 172; voir aussi Naw, I, 49, 50, et *infra*, LXII[e] branche.

[4] Il en est ainsi, non seulement pour l'enseignement du ḥadîts, mais pour la consultation sur un point de la loi (افتداء). Cf. l'anecdote d'Abou Mousâ El-A'chari et d''Ibn Mas'oud *apud* Qasṭ., X, 430 et le propos célèbre : لا يفتى احد ومالك فى المدينة.

gion[1]. Le traditionniste ne refusera pas de rapporter des ḥadîts à un individu qui n'a pas encore la pureté d'intention[2] car on doit espérer que cette pureté viendra dans la suite[3]. Il s'efforcera simplement de répandre ce qu'il sait pour obtenir la belle récompense qui lui est promise[4].

II. Il est recommandable[5] que le traditionniste lorsqu'il se dispose à commencer son cours, se purifie, se parfume, se peigne la barbe. Il s'assiéra bien en équilibre, dans une attitude pleine de dignité[6]. Si l'un des assistants élève la voix, il le reprendra sévèrement[7]. Il accueillera poliment tous les assistants[8].

[1] Cette sentence النصيحة من الدين, fréquemment répétée par les auteurs musulmans, a son origine dans le ḥadîts célèbre qui figure *apud* Bokh., الايمان n° 42.

[2] Sur la pureté d'intention, cf. *infra*, p. 90.

[3] Comp. *Bostân el-'Arifîn*, 20, 21, où une opinion analogue est appuyée d'un ḥadîts.

[4] Les propos attribués au Prophète sur les mérites de la diffusion des ḥadîts sont très nombreux; voir Bokh., العلم, n° 9; Abou Daw., III, 238, 239; Term., II, 109; Abou Bequer ben Khair, I, 10, 11.

[5] مستحب et non pas واجب; comp., pour ce qui concerne la purification avant la récitation du Coran, Itq., 246 *in fine*.

[6] Toutes ces pratiques sont rapportées de l'imâm Mâlik (Tahds., 532; Iḥya, I, 20, l. 26 et suiv.). Par respect pour le ḥadîts, il ne voulait ni l'enseigner, ni même l'entendre debout (Term., II, 337, l. 15).

[7] C'est encore l'exemple de Mâlik qu'on cite volontiers ici (Tad., 173, l. 8). Il réprimandait ceux qui élevaient la voix à son cours de ḥadîts, en invoquant le Coran, XLIX, 2 (Tahds., *loc. cit.*).

[8] Le maître doit se garder de témoigner plus de considération aux auditeurs riches et puissants qu'aux autres. Sofyân et-tsaouri mettait les pauvres au premier rang à son cours (Iḥyâ, III, 233, l. 25 et suiv.).

Il ouvrira et fermera la leçon en disant : « Louange à Dieu », en appelant sur le Prophète la bénédiction et le salut divins. Il fera réciter quelques passages du Coran sacré par un récitant doué d'une belle voix[1], et prononcera des vœux appropriés à la circonstance[2]. En rapportant le ḥadîts, il se gardera de parler avec une rapidité telle que quelqu'un des assistants ne puisse le comprendre.

III. Il est recommandable pour le traditionniste bien au fait de sa science, d'organiser un cours où il dictera des ḥadîts[3]; car de toutes les façons de rapporter le ḥadîts, la dictée est la plus relevée[4]. Il

[1] Sur la valeur de la récitation du Coran par un récitant doué d'une belle voix, voir divers ḥadîts *apud* Iḥyâ, I, 198, 199.

[2] L'habitude de terminer les cours par des vœux s'est conservée fidèlement dans l'Afrique du Nord, pour tous les ordres d'enseignement. On emploie, pour désigner cette pratique, le verbe ختم. Le maître prononce le دعاء et les *tolba* répondent آمين. Naturellement ces vœux sont bienveillants pour les assistants, pour la France, et ignorent entièrement la véhémence fanatique de la *Prayer of Muslim School-boys*, rapportée par Lane, *Modern Egypt.*, II, 329.

[3] Le vendredi, après la prière de l'ʿaçr, convient particulièrement à cet objet (Tad., 176, l. 17).

[4] La pratique de la *dictée* n'est pas particulière au ḥadîts; elle est commune à la plupart des sciences musulmanes, droit, philologie, etc. Elle a donné naissance à l'abondante littérature des امالى, dont on peut se faire quelque idée en consultant Ḥâji Khalfa, I, 428-433. En philologie, elle n'aurait brillé que peu de temps, et la mort du grammairien Aboul Qâsim ez-zajjâji († 320) marquerait pour elle le commencement de la décadence. Soyouṭi raconte qu'il tenta vainement à la fin du IXe siècle de la remettre en honneur (Mozhir, I, 162). — Dans la science du ḥadîts, elle subit une interruption après la mort d'Ibn es-Çalâḥ († 643). Restaurée par Aboul Fadhl el-ʿIrâqi en 796, elle fut de nouveau abandonnée

prendra un *scribe* (مستملى) intelligent, attentif, capable de porter les traditions citées à la connaissance de l'auditoire, lorsque cet auditoire sera nombreux [1]. Telle a été la pratique constante des ḥâfith. Le *scribe* sera assis sur un siège élevé, ou debout [2]. Il devra transmettre les paroles du professeur sans y rien changer; il sert surtout à faire comprendre ces paroles aux auditeurs même éloignés. Ceux qui n'auront en-

après la mort d'Ibn Ḥajar († 852). Vingt années plus tard, Soyouṭi la fit revivre une fois encore (Tad., 176, l. 5 et suiv.) Mais, à l'époque de Ḥâji Khalfa, elle semble définitivement perdue dans tous les ordres d'études (Ḥ. Kh., I, 428, l. 1, 2). — Le râwi, en transmettant des ḥadîts écrits sous la dictée du maître, indiquait généralement cette particularité de son *audition* sous la forme اخبرنا املاء (Abou Bequer ben Khair, I, 85, l. 19, 21; 175, l. 6; voir aussi Ahlwardt, II, n° 1467; Mozhir, I, 77, 78).

[1] Sur le rôle du *scribe* مستملى, cf. la note de Kremer apud *Ueber die Gedichte des Labyd*, p. 28. — Abou Sa'îd es-Sam'âni († 562) avait traité dans un ouvrage spécial de la dictée et de l'office de *scribe* (الاملاء والاستملاء, Ḥ. Kh., I, 438). L'emploi d'un مستملى chargé de porter à la connaissance de tout l'auditoire les propos du maître est fort ancien; on invoquait volontiers pour le légitimer l'exemple de 'Ali transmettant à la foule des fidèles les paroles du Prophète (Tad., 173, l. 26), et nombre de personnages célèbres dans la science des traditions ont porté le surnom de مستملى (cf., par exemple, Ṭabaq., X, 14). Parfois un professeur employait non pas un *scribe*, mais plusieurs; c'est ainsi qu'Abou Sâlim el-Kajji († 282), au cours duquel assistaient plus de quarante mille auditeurs, avait sept مستملى qui, se transmettant de l'un à l'autre les ḥadîts par lui rapportés, les faisaient parvenir jusqu'aux confins de l'assistance (Ṭabaq., IX, 100).

[2] De même le *moballigh*, chargé de faire parvenir l'appel à la prière à tous les fidèles dans la mosquée, est placé sur une estrade appelée *dikké* (Lane, *Modern Egypt.*, I, 106, dans le Maghrib, le *moballigh* est appelé de préférence *mosammi'*, et l'estrade porte le nom de *sedda*).

tendu que ce *scribe* ne pourront rapporter d'après le professeur lui-même qu'en mentionnant expressément les circonstances particulières de leur audition; ceci a déjà été dit dans l'étude de la XXIV[e] branche. — Après qu'un récitant doué d'une belle voix aura dit quelque passage du Coran, le *scribe* invitera les assistants à faire silence[1]. Il prononcera les mots : « Au nom de Dieu, etc. », puis rendra grâces à Dieu, et appellera sur le Prophète les bénédictions et le salut divins en faisant usage des formules les plus compréhensives. Puis il demandera au maître : « Qui » ou « qu'as-tu cité? Que Dieu te fasse miséricorde » ou « Que Dieu soit satisfait de toi », ou toute autre chose analogue[2]. Toutes les fois que mention sera faite du Prophète, le scribe appellera sur lui les bénédictions et le salut divins. El-Khaṭîb a dit : « Il prononcera ces formules à voix très haute ». Toutes les fois que mention sera faite d'un *compagnon*, il dira : « Que Dieu soit satisfait de lui »; et si le *compagnon* est lui-même fils d'un *compagnon*, il dira : « Que Dieu soit satisfait de tous les deux[3] ». — Le traditionniste fera bien, à sa leçon, de donner à ses maîtres les éloges qu'ils méritent[4]. Telle a été la pra-

[1] Cette pratique (الاستنصات) semble être une *sonna* inspiré par le ḥadîts n° 43 العلم, *apud* Bokh.

[2] Comp. Soyouti, *Tarikh el-Kholafâ*, 104, l. 12; 131, l. 23.

[3] Cf. *supra*, mai-juin, 529.

[4] Voir divers exemples des titres d'honneur donnés par les élèves à leur maître *apud* Tad., 174, 175; et un intéressant exemple concernant une femme professeur de ḥadîts الشيخة الصالحة المسندة تقية *apud* Ahlwardt, II, n° 1559.

tique de nombre d'anciens; et, ce qui est plus important, il ne manquera pas de formuler des vœux pour ces maîtres[1]. Il peut, sans inconvénient, désigner ses autorités par leur surnom, leur qualité, leur profession, le nom de leur mère s'ils sont connus sous ces dénominations[2]. Il est recommandable que dans ses séances de dictée, il réunisse des traditions provenant de plusieurs de ses maîtres; de chacun d'eux, il en rapportera une, citant en première ligne celle qui provient du plus éminent. Il choisira des ḥadîts d'isnâd *haut*, de texte court, et offrant des avantages. Il appellera l'attention sur leur *perfection*, sur la hauteur de leur isnâd, sur les avantages qu'ils présentent, et indiquera l'exacte orthographe des mots difficiles. Il s'abstiendra de rapporter des ḥadîts dépassant la portée de ses auditeurs et pour eux incompréhensibles[3]. Il terminera sa séance de dictée en rapportant quelques histoires, anecdotes rares, ou poésies avec leurs isnâds[4]. Il donnera de préférence celles qui ont trait au détachement des biens ter-

[1] Cf. *supra*, p. 86.

[2] Comp. Tahds., 156, l. 1; Ghazâli, Iḥyâ, III, 106, l. 23 et suiv.

[3] Certains ḥadîts mal compris peuvent induire en hérésie des auditeurs peu cultivés. Notamment, les traditions relatives aux صفات الله donneront facilement naissance de la part d'ignorants à des interprétations anthropomorphiques (Tad., 175, l. 17 et suiv; comp. Iḥyâ, I, 43, 44; dans le ḥadîts, Bokh., العلم, n° 49; et chez Moslim, قال ابن مسعود ما انت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان لبعضهم فتنة, *apud* Naw., I, 102, l. 2).

[4] Voir cette pratique, suivie encore à l'époque moderne par un professeur maghribin qui invoque à l'appui les noms des premières autorités de l'islâm, apud *Journ. asiat.*, sept.-oct. 1899, p. 340.

restres, à la morale, aux beaux traits de caractère. Il se peut que le traditionniste ne soit pas capable, ou soit empêché par ses occupations de préparer un choix de ḥadîts pour la dictée. Il emploiera alors dans cette tâche le secours de quelque ḥâfith. Enfin le traditionniste, une fois la dictée achevée, collationnera ce qu'ont recueilli les *scribes*.

VINGT-HUITIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux règles de conduite convenables à celui qui veut recueillir le ḥadîts (آداب طالب الحديث). Nous avons déjà, dans ce qui précède, traité quelques points de la matière.

Celui qui recueille le ḥadîts doit apporter dans cette œuvre l'intention la plus pure[1], n'y avoir en vue que de satisfaire Dieu[2]; qu'il se garde de rechercher dans son étude les buts mondains; qu'il demande à Dieu de l'assister, de le diriger, de lui faciliter sa tâche. Il lui faudra s'appliquer à la pratique des vertus, à l'observation des principes de morale[3]. Enfin il devra, pour réaliser son objet, ne rien épargner de ses efforts, et mettre en œuvre tous

[1] Cf. l'exposition détaillée des éléments constitutifs de cette pureté d'intention صحة النية apud *Bostân el-ʿÂrifîn*, 20.

[2] Comp. *supra*, p. 84; Ghazâli va jusqu'à recommander au طالب العلم le détachement de toutes les affections terrestres, amour du pays natal et de la famille (Iḥyâ, I, 37, l. 32).

[3] Cette recommandation n'est naturellement point particulière au ḥadîts. Elle vaut pour l'étude de toutes les sciences. Dans le détail, les اداب et les سنن, dont l'observation s'impose au طالب العلم, varient suivant la conception morale des auteurs qui les exposent : chez Ghazâli, elles sont les plus hautes vertus (dompter

les moyens dont il dispose. — Il commencera par recueillir les traditions des maîtres de son pays, les plus éminents par la valeur des isnâds qu'ils possèdent, par leur science, leur réputation, leur piété, ou par quelque autre qualité[1]. Lorsqu'il aura entièrement recueilli les plus importants de leurs récits, il se mettra à voyager comme l'ont fait les ḥâfith les plus distingués[2]. Qu'il se garde du désir intempérant de recueillir beaucoup. Il en arriverait à recevoir transmission avec négligence, au mépris des règles précédemment exposées. C'est un devoir pour lui d'observer les pratiques pieuses, les principes de morale qu'il trouve formulés dans les traditions. Cette observance est la dîme de pureté du ḥadîts, et permet de le garder en mémoire[3].

la colère, chasser de son cœur l'envie, la haine, l'orgueil, etc. Iḥyâ, I, 37, l. 6); chez Zernouji, elles deviennent quelques pratiques mesquines et puériles (ne pas manger de la nourriture préparée au marché, s'asseoir toujours face à la qibla, etc.; Ibn Isma'îl sur *Ta'lîm el mota'allim*, 44, 45).

[1] Cf. *apud* Ṭabaq., IX, 16, l'exemple d'un personnage qui, sollicité de partir pour l''Irâq à la recherche du ḥadîts, s'y refuse, en répondant : وما اصنع فى العراق وعندنا من مبادرة للحديث ثلاثة الخ.

[2] Voir l'exposition complète du développement historique de la *recherche du ḥadîts* apud *M. St.*, II, chap. IV; des ḥadîts relatifs à la question, *apud* Bokh., العلم, n° 19; Term., II, 108, l. 4 et suiv.; 269, l. 19; El-Khaṭîb avait composé une monographie spéciale sur le voyage à la recherche du ḥadîts (Ḥ. Kh., V, 86

[3] وروى عن بشر بن الحرث انه كان يقول لاصحاب الحديث أدّوا زكاة هذه الاحاديث قالوا كيف نؤدى زكاتهم قال اعملوا من كل مائتى حديث بخمسة احاديث (*Tanbih el-ghâfilin*, 129, l. 38, 39; et voir d'une façon générale sur la mise en pratique de la science dont on est dépositaire *ibid.*, 129 *passim*).

I. Il faut que l'étudiant respecte son maître et ceux dont il entend des traditions. Ce respect procède de la considération due à la science, et assure le profit qu'on en peut attendre[1]. Il faut encore que l'étudiant soit convaincu du mérite de son maître et de sa supériorité. Il s'efforcera de le satisfaire[2], ne prolongera point ses entretiens avec lui au point de le gêner. Il le consultera sur ses affaires personnelles, sur l'objet et la méthode de son travail[3]. Trouve-t-il quelque maître dont il recueille le ḥadîts, il devra guider vers lui d'autres étudiants. Le cacher serait une action misérable que commettent les individus ignorants. Il est à craindre, pour celui qui s'en rend coupable, qu'il ne retire aucune utilité des connaissances acquises[4]. Ce qui rend bénie la science du ḥadîts, c'est précisément qu'on en fasse profiter autrui; elle ne fait que grandir à être répandue. — L'étudiant se gardera avec le plus grand soin de la fausse honte, de l'orgueil. Ces sentiments l'empêcheraient

[1] Tous ces conseils s'adressent aux étudiants en général et non pas seulement au طالب الحديث (cf. *Bostân el-'Ârifîn*, 22; Ibn Isma'îl sur *Ta'lîm el-mota'allim*, 18, 19).

[2] La flatterie, qui généralement est un acte répréhensible et indigne d'un musulman, est permise à l'étudiant envers son maître (Abou Bequer ben Khair, I, 20, l. 3 et suiv.).

[3] « L'étudiant remettra aux mains du maître les rênes de sa conduite, en tout et pour tout; il suivra ses conseils comme le malade ignorant suit les prescriptions d'un médecin habile et complaisant. Il sera humble envers son maître et se considérera comme honoré et récompensé par les services qu'il lui rendra. » (Iḥyâ, I, 37 *in fine*.)

[4] Voir les ḥadîts relatifs à l'action de cacher la science (كتمان العلم) *apud* Term., II, 108, l. 13; Iḥyâ, I, 43 *in fine*, 44.

de faire de complets efforts pour atteindre son but, l'arrêteraient par exemple de recueillir l'enseignement des gens à lui inférieurs par la naissance, l'âge, ou quelque autre qualité [1]. Il supportera patiemment la mauvaise humeur de son maître. Il s'attachera à la partie sérieuse de sa tâche, et ne perdra pas son temps à vouloir augmenter le nombre de ses professeurs pour la simple gloriole de pouvoir en citer beaucoup [2]. — L'enseignement qui lui est offert peut porter sur des ḥadîts contenus dans un livre ou un volume. Il devra les entendre ou les écrire tous, sans y faire un choix [3]. Néanmoins, au cas où cette dernière opération lui serait nécessaire, il devra l'accomplir personnellement. Si elle est au-dessus de ses forces, il pourra s'y aider du secours de quelque ḥâfith.

II. L'étudiant ne doit pas se contenter d'entendre ou d'écrire les ḥadîts sans en savoir les qualités et en comprendre le sens. Il cherchera à connaître leur *perfection*, leur *faiblesse*, leurs conséquences juridiques, les idées qui s'en dégagent, le sens et la voca-

[1] Tout ceci n'est que le développement de l'apophtegme exprimé par un célèbre ḥadîts du Prophète, لا يتعلم العلم مستحى ولا مستكبر *apud* Bokh., العلم, n° 50.

[2] Comp., sur le désir de recueillir de beaucoup de professeurs, *M. St.*, II, 184, 185; Ghazâli stigmatise à plusieurs reprises la tendance des traditionnistes à citer complaisamment le nombre de leurs maîtres, et à en tirer vanité (Iḥyâ, III, 206, l. 25; 244, l. 21).

[3] L'étudiant n'est pas, en effet, capable de discerner dans ses *auditions* ce qui, plus tard, lui sera utile; il pourra éliminer de son cahier des ḥadîts dont précisément il aura dans la suite grand besoin (Tad., 179).

lisation des mots employés, les noms des *hommes du ḥadîts*[1]; sur tous ces points il vérifiera les résultats obtenus par lui, et s'appliquera à fixer avec certitude les passages ambigus dans sa mémoire et par écrit. Dans cette étude, il abordera en première ligne les deux *Çaḥîḥ*, puis les *Sonan* d'Abou Dawoud, d'Et-Termidsî et d'En-Nâsaï, puis le grand recueil *Es-Sonan El-Kobrâ* d'El-Baïhaqi[2], ouvrage incomparable qui mérite de solliciter le zèle de l'étudiant; puis les autres recueils dont il pourra avoir besoin. Passant ensuite aux *Mosnad*, il étudiera celui d'Aḥmed ben Ḥanbal, et d'autres auteurs[3]; puis il arrivera aux ouvrages concernant les *tares* (علل) des ḥadîts, celui composé par Aḥmed ben Ḥanbal et celui d'Ed-Dâraqoṭni[4]. Pour connaître les noms des personnages cités dans le ḥadîts, il étudiera l'*histoire* d'El-Bokhâri, les livres d'Ibn Abi Khaïtsama et d'Ibn Abi Ḥâtim[5], et parmi les ouvrages où est fixée l'orthographe de

[1] Comp. le plan d'études en traditions tracé par Ghazâli (Iḥyâ, I, 30, l. 17 et suiv.), où il distingue suivant que l'étudiant veut acquérir de la matière une connaissance *élémentaire* (الاقتصار), *moyenne* (الاقتصاد) ou *profonde* (الاستقصاء).

[2] Cet ouvrage du ḥâfith Abou Bekr ben 'Ali el-Baïhaqi († 458) est généralement connu sous le nom de *Kitâb es-Sonan el-Kabîr*, (Ḥ. Kh., III, 627).

[3] Cf., sur les *Mosnad*, *supra*, nov.-déc. 1900, 503, 504.

[4] Cf., sur la littérature des كتب العلل, Ḥ. Kh., IV, 245, 246, et aussi Abou Bequer ben Khair, I, 203 et suiv.; sur leur disposition, *infra*, p. .

[5] Cf. sur les تواريخ de Bokh. et d'Ibn Abi Khaitsama († 279); Ḥ. Kh., II, 99, 117; sur l'ouvrage d'Ibn Abi Ḥâtim († 327); Ḥ. Kh., II, 591; Ṭabaq., XI, 40.

ces noms, celui d'Ibn Mâkoulâ [1]. Il ne doit pas négliger non plus les écrits relatifs aux *mots rares du ḥadîts* (غريب الحديث [2]), et les commentaires de traditions. Dans toute cette étude, qu'il se donne pour règle d'acquérir des notions certaines. Enfin il est bon qu'il s'entretienne avec d'autres, des ḥadîts qu'il sait, et discute (à leur sujet) avec les gens instruits [3].

III. L'étudiant s'occupera de composer des *extraits parallèles* [4], et des recueils de traditions, lorsqu'il en sera capable. Il s'appliquera aussi à commenter les ḥadîts, à en expliquer les passages ambigus de façon claire et certaine. Il n'est guère possible de devenir traditionniste habile sans suivre cette pratique. Il y a deux façons usitées par les savants de réunir les ḥadîts; la meilleure, c'est de les répartir sous divers chapitres (de droit); dans chaque chapitre, l'auteur inscrit tous les ḥadîts qu'il connaît à y pouvoir rentrer. La seconde façon c'est de réunir les ḥadîts d'après les individus auxquels remontent les isnâds [5] : l'auteur prend pour rubriques les noms des *compagnons*, et, sous chacun d'eux, inscrit les ḥadîts par lui recueillis, provenant de ce *compagnon*, *parfaits* ou *faibles*. Dans les recueils de ce genre on peut suivre l'ordre alphabétique des noms, ou adopter une dis-

[1] Cf., sur cet ouvrage, *infra*, LIIIe branche.
[2] Cf. *infra*, XXXIIe branche.
[3] Comp., sur cette pratique, *Bostân el-'Ârifîn*, 22 *in princ.*
[4] Cf. *supra*, nov.-déc. 1900, p. 487.
[5] Sur la distinction des *moçannaf* composés على الابواب et des *mosnad* composés على المسانيد, cf. *supra*. Nov.-déc., 1009, p. 503.

position par tribus, les Banou Hâchim en tête, et les autres tribus arabes se succédant dans l'ordre de leur degré de parenté avec le Prophète. Il est possible encore d'envisager la priorité dans la conversion à l'islâm; les traditions provenant des *dix compagnons* seront données d'abord, puis celles provenant des combattants de Badr, des conjurés d'El-Ḥodaïbya, de ceux qui ont émigré entre El-Ḥodaïbya et la conquête de La Mecque, puis des *compagnons* les plus jeunes, et enfin des femmes en commençant par les *mères des croyants* [1]. Une des meilleures dispositions à adopter est celle des *livres de tares;* qu'on adopte une division d'après les chapitres du droit, ou d'après les différents ḥadîts, on réunira à un seul endroit toutes les voies d'une même tradition, et l'on rangera côte à côte les variantes d'un même récit rapportées des divers râwis [2]. Il y a aussi la répartition d'après les *maîtres*. Les ḥadîts provenant de chaque *maître*, Mâlik, Sofyân, etc., formeront une division

[1] On trouvera ces diverses divisions adoptées côte à côte dans le *Mosnad* d'Aḥmed ben Ḥanbal, et, en outre, une disposition par groupement régional des *compagnons* مسند الكوفيين, مسند المكيين, que Naw. ne mentionne pas ici. L'ouvrage d'Ibn Ḥanbal a été remanié dans la suite d'après un ordre purement alphabétique (cf. *Z. D. M. G.*, L, 470, 471). — Sur les *dix compagnons*, cf. *infra*. XXXIXe branche, Remarque III.

[2] Les *livres de tares* ont généralement la disposition de *moçannaf;* la réunion des diverses versions d'un même ḥadîts permet à l'auteur d'apercevoir et de montrer les *tares* éventuelles de certaines d'entre elles. — Certains livres, contenant indication des *tares*, sont aussi disposés en forme de *mosnad;* mais on a justement remarqué que cette forme est alors peu convenable (Ḥ. Kh., V, 532, 533).

distincte. Enfin on peut former des recueils particuliers de traditions possédant un même isnâd, Mâlik de Nâfiʿ d'Ibn ʿOmar[1], Hichâm de son père d'ʿÂïcha, etc., ou concernant un même chapitre du droit : ḥadîts relatifs à la vue de Dieu, à l'élévation des mains dans la prière, etc.[2]. L'étudiant se gardera de laisser sortir de ses mains son recueil avant de lui avoir donné une ordonnance, une rédaction convenables, de l'avoir vu et revu; il se gardera aussi d'entreprendre une œuvre au-dessus de ses forces. Enfin, il s'attachera avec grand soin à faire usage d'expressions claires, et de termes techniques d'un emploi courant.

Vingt-neuvième branche. — Elle est relative à la distinction des isnâds *hauts* (عالٍ) et des isnâds *bas* (نازل)[3].

[1] Cf. des recueils de traditions avec la سلسلة الذهب *apud* Ahlwardt, II, n° 1623; Ḥ. Kh., III, 607.

[2] Sous le terme de *vue de Dieu* (رؤية الله) on entend la délicate question de savoir si les hommes, en général, au jour du jugement dernier, les musulmans pendant l'éternité, pourront voir Dieu (cf. Qasṭ., X, 410); le ḥâfith Abou Bakr el-Âjorri († 360) avait composé un جزء spécial des ḥadîts relatif à ce problème (Tad., 181, l. 28). Quant à l'*élévation des mains dans la prière*, Bokh., puis plus tard Soyouṭi, lui ont consacré de petits recueils (Qasṭ., II, 74, l. 28; Ahlwardt, II, n° 1425).

[3] Naw. néglige de donner une définition générale de la *hauteur* (علو) et de l'*abaissement* (نزول) de l'isnâd : la *hauteur* d'un isnâd consiste dans la brièveté de sa chaîne, due au petit nombre des râwis qui la composent. Cette *hauteur* peut exister, soit *absolument* (مطلق), soit *relativement* à tel personnage de la chaîne, à telle source d'information (نسبى). L'*abaissement* d'un isnâd consiste à

IMPRIMERIE NATIONALE.

L'isnâd est une des prérogatives de notre religion [1]. C'est une pratique de la Sonna efficace, pleine de force [2]. Aussi bien la recherche particulière des isnâds *hauts* est-elle aussi une pratique de la Sonna [3]; et le voyage entrepris dans ce but est une action recom-

l'inverse, dans la longueur de sa chaîne due au grand nombre des autorités qui y figurent. — On compte également comme une des branches des sciences coraniques, la connaissance de la plus ou moins grande *hauteur* des chaînes d'autorités, d'après lesquelles sont rapportées les différentes *lectures* du Livre saint (Ḥ. Kh., IV, 157; Itq., 173).

[1] Cette idée que l'isnâd est une particularité bénie de la religion musulmane, est une des plus fréquemment exprimées par tous les technologistes et commentateurs du ḥadîts (cf. Naw. sur Mosl., I, 2, 20, l. 19; *Z. D. M. G.*, X, p. 1; le développement *apud* Tad., 183). Elle fournit encore un intéressant paragraphe au moderne ouvrage de polémique contre le christianisme si goûté dans l'Islam, le اظهار الحق, du chaïkh Raḥmat Allah ben Khalîl er-Raḥmân el-Hindi (le Caire, 1315, p. 33). C'est apparemment en vertu de cette considération, que, dans une littérature que l'isnâd a toute envahie, il est admis que les fables bibliques et antéislamiques peuvent se passer de chaînes régulières d'autorités (*M. St.*, II, 204, note 1).

[2] Les métaphores exprimant la valeur de la pratique de l'isnâd sont très variées : «L'isnâd constitue les *jambes* du ḥadîts, dit Ibn el-Mobârak; s'il n'avait pas existé, n'importe qui aurait dit n'importe quoi» (Naw., I, 117). «C'est le *frein* et les *rênes* du ḥadîts» (Term., II, 338, l. 21); «C'est l'*arme* du vrai croyant, et les gens qui ont de bons isnâds sont les *champions* de l'islâm» (Abou Bequer ben Khair, I, 12, l. 8 et suiv.); «C'est *l'échelle* qui permet de monter jusqu'à la *terrasse* (le متن)» [Tad., 183, l. 21].

[3] Cf. Risch, ١٣; Moḥammed ben Aslam eṭ-Ṭousi déclare que l'avantage des isnâds *hauts* c'est de *rapprocher de Dieu* (Baïq., 48, l. 33; comp. Itq., *loc. cit.*). Ibn Ḥaj. donne des motifs rationnels et critiques de la préférence accordée aux traditions qui possèdent ces isnâds : tout râwi est sujet à l'erreur; moins il y aura de râwis, plus le ḥadits aura de chances d'être exactement rapporté (Nokh., 49). — Pour bien marquer la faveur dont jouissent ces isnâds, il

mandable[1]. — On distingue plusieurs sortes de *hauteur* (علوّ) des *isnâds* :

1° Celle qui a le plus de valeur consiste dans la proximité où se trouve du Prophète le dernier râwi, l'isnâd étant d'ailleurs *parfait* et sans aucune tache[2];

2° La deuxième consiste dans la proximité où se trouve le dernier râwi d'un des imams du ḥadîts; peu importe alors qu'entre cet imam et le Prophète, le nombre des râwis soit considérable[3];

3° La troisième est la *hauteur* par rapport à la version du même ḥadîts contenue dans un des cinq livres canoniques ou des autres recueils dignes de foi. C'est la recherche de cette sorte de *hauteur* qui a

est intéressant de noter que Naw. tire vanité de ce que les isnâds, par lesquels lui sont parvenus le *Çaḥîḥ* de Mosl., et les principaux recueils de traditions sont extrêmement *hauts* (Naw., I, 9 et 10).

[1] On a invoqué à l'appui de cette opinion un ḥadîts rapporté par Mosl. (*apud* Naw., I, 217) : « Un bédouin, après avoir entendu un missionnaire de Moḥammed, se rend auprès de ce dernier pour recueillir de sa bouche même les enseignements de l'islâm » (Tad., 183).

[2] C'est cette première sorte de *hauteur* qu'Ibn Ḥaj. désigne sous le nom de *hauteur absolue* (علو مطلق) [Nokh., 49]. C'est pour la mettre en valeur, qu'ont été composés les nombreux recueils de ثلاثيات, رباعيات [traditions dont l'isnâd compte trois, quatre râwis, etc.] (comp. H. Kh., II, 492; III, 443; et Ahlwardt, II, 273 et suiv.).

[3] Ibn Ḥaj. (*loc. cit.*) désigne cette sorte de *hauteur* et celles dont l'énumération suit, sous le nom de علو نسبي « *hauteur relative* ». — Le titre d'imâm du ḥadîts s'applique non seulement aux auteurs des principaux recueils, mais aux traditionnistes éminents des premiers siècles comme Mâlik, Châfe'i, Sofyân et-Tsaouri, etc. (Baiq., 46, l. 38; Tad., 185, l. 22; comp. HUGHES, *Dict. of Isl.*, 641).

si fort sollicité le zèle des modernes [1]. On y distingue suivant qu'il y a *concordance*, *remplacement*, *égalité*, ou *étreinte*: (*a*. Il y aura *concordance* (موافقة), lorsque vous aurez recueilli, par une autre voie que Moslim, par exemple, un ḥadîts provenant de son maître, et avec un isnâd comptant moins de personnages que celui avec lequel vous auriez recueilli ce même ḥadîts par la voie de Moslim [2]; (*b*. Il y aura *remplacement* (بدل) lorsque, dans les mêmes conditions, vous aurez recueilli un ḥadîts provenant d'un personnage autre que le maître de Moslim, mais placé au même degré que ce maître. On peut encore nommer le *remplacement*, *concordance* par rapport au maître du maître de Moslim [3]; (*c*. Il y aura *égalité* (مساواة) lorsqu'à notre époque, vous aurez recueilli un ḥadîts avec un isnâd assez court pour qu'il y ait

[1] C'est notamment la recherche de cette *hauteur*, par rapport aux auteurs canoniques, qui a poussé à la composition des مخرّجة, cf. *supra*, nov.-déc., p. 488, n. 2.

[2] Ibn Ḥaj. donne de la *concordance* l'exemple suivant : Soit un ḥadîts rapporté par Bokh. de Qotaïba ben Sa'îd († 240). Avec l'isnâd le plus court, d'après lequel on pouvait rapporter le *Çaḥîḥ*, à l'époque d'Ibn Ḥaj., il ne fallait pas, pour remonter jusqu'à Qotaïba, moins de huit râwis. Or, en rapportant le même ḥadîts, non plus par la voie de Bokh., mais par celle d'Aboul 'Abbâs Moḥammed es-Sarrâj († 313) qui avait également recueilli de Qotaïba, on pouvait remonter jusqu'à ce dernier par sept râwis seulement (Nokh., 50).

[3] Vous *concordez* avec Mosl., quant au maître de son maître; mais le maître même de Mosl. est *remplacé* dans votre isnâd par un autre personnage, jusqu'auquel vous remontez par une chaîne moins longue que celle par laquelle vous remonteriez jusqu'au maître de Mosl. — Ibn es-Çalâḥ remarque qu'on emploie parfois les termes موافقة et بدل dans des cas où la *concordance* ou le *rem-*



entre vous et le *compagnon* ou le personnage voisin du *compagnon*[1] dont ce ḥadîts provient le même nombre de râwis qu'entre Moslim et ce *compagnon*. (*d.* Il y aura *étreinte* (مصافحة)[2] lorsque cette égalité existera entre votre maître et Moslim; on dit qu'il y a pour vous *étreinte* parce qu'il semble alors que vous ayez étreint la main de Moslim et recueilli de lui ce ḥadîts. S'il y avait *égalité* entre l'auteur de votre auteur et Moslim, il y aurait *étreinte* pour votre auteur; s'il y avait *égalité* entre l'auteur de l'auteur de votre auteur et Moslim, c'est pour l'auteur de votre auteur qu'il y aurait *étreinte*[3].

Cette troisième sorte de *hauteur* est la conséquence d'un *abaissement* de l'isnâd [chez l'auteur canonique]; car si l'isnâd de Moslim, en le prenant pour exemple, n'était pas *bas* pour ce ḥadîts, le vôtre ne pourrait pas être *haut;*

placement existent indépendamment de toute *hauteur* de l'isnâd; mais alors on spécifie qu'il y a *concordance* ou *remplacement* sans *hauteur* (Tad., 185, 186).

[1] الى الصحابى او من قاربه; les mots او من قاربه s'appliquent aux cas des ḥadîts موقوف et مقطوع (Baïq., 47, l. 12).

[2] Il est facile de comprendre qu'avec le cours du temps, il devint impossible de trouver des exemples de مساواة. Peut-être en pouvait-on citer encore à l'époque d'Ibn es-Çalâḥ et de Nawawi. Mais Soyouṭi déclare qu'au xe siècle, on n'aurait su trouver un seul ḥadîts pour lequel il y eut *hauteur* par *égalité* avec l'un des grands collecteurs de traditions (Tad., 182, l. 10).

[3] On dit alors qu'il y a *étreinte des mains* (مصافحة, plus exactement *paumée*) parce que c'est un usage courant que deux personnes qui se rencontrent se touchent la main (voir les ḥadîts relatifs à cette *Sonna* apud Term., II, 121); et dans l'espèce « il en est de nous comme si, ayant rencontré l'auteur canonique, nous lui avions touché la main » (Nokh., 51).

4° La quatrième sorte est la *hauteur* par prédécès du maître. Soient, par exemple, deux ḥadîts provenant d'El-Ḥâkim, l'un par trois râwis et El-Baïhaqi, l'autre par trois râwis également et Abou Bakr ben Khalaf. Le plus *haut* sera le premier parce que El-Baïhaqi est mort avant Ben Khalaf[1]. Le décès à une date éloignée de votre maître engendre aussi la *hauteur :* dans ce cas, il y a *hauteur* d'après le ḥâfith Ibn El-Jaouçâ[2] lorsqu'il s'est écoulé cinquante ans depuis ce décès, et d'après Ibn Mandah lorsqu'il s'est écoulé trente années[3];

5° La cinquième sorte est la *hauteur* par antériorité d'audition. L'antériorité d'audition a une large part dans les sortes de *hauteurs* précédemment énumérées[4]. Montrons par un exemple ce qui la caractérise : Deux individus ont recueilli d'un même maître;

[1] El-Baïhaqi est mort en 458 et Abou Bekr ben Khalaf est mort en 473.

[2] Abou Ḥasan Aḥmed ben el-Jaouça; traditionniste syrien, mourut en 303.

[3] Soyouṭi dans l'Itqân distingue ici une cinquième sorte de hauteur (p. 175); la hauteur résulte en l'espèce de ce qu'un long espace de temps s'est écoulé depuis la mort du maître; on envisage la date de son décès à un point de vue absolu sans la comparer à la date de décès d'une autre autorité (Baïq., 48, l. 5).

[4] Voici en effet par quel concours de circonstances est d'ordinaire réalisée la *hauteur* d'un isnâd : un râwi ayant recueilli un ḥadîts, très tôt, dans son enfance, trouve dans son âge mûr de tout jeunes auditeurs à qui le transmettre; et ces deux faits d'*audition* précoce, de *transmission* tardive se sont reproduits à plusieurs endroits de l'isnâd. C'est pour cette considération, que les maîtres, désireux qu'on put transmettre d'eux dans la suite avec des isnâds *hauts*, attiraient volontiers à leur cours de très jeunes élèves (Mortadhâ sur Iḥyâ, VIII, 475 *in fine*).

il y a dans l'isnâd jusqu'à chacun deux un nombre égal de râwis. Mais l'un a recueilli du maître le hadîts soixante ans avant de le transmettre, l'autre quarante ans. L'isnâd qui contient le premier sera plus haut que le second.

L'*abaissement* (نزول) est exactement l'inverse de la *hauteur*. On en distingue cinq sortes, opposées une à une aux cinq sortes de *hauteur*. D'après l'opinion juste, adoptée par la majorité des auteurs, on doit donner la préférence sur l'isnâd *bas* à tout autre isnâd, et en rechercher un autre[1]. Néanmoins certains auteurs ont donné le pas à l'*abaissement* sur la *hauteur*[2]. Ajoutons qu'entre un isnâd *haut* et un isnâd *bas*, c'est à ce dernier qu'il faut donner la préférence, au cas où il offre quelque avantage[3].

[1] Certains auteurs ont été jusqu'à dire que l'abaissement dans l'isnâd était une chose néfaste (شوم), un ulcère au visage d'une tradition (Tad., 188, l. 7).

[2] En faveur de cette étrange opinion, on a allégué que « quand la chaîne de l'isnâd est plus longue, la vérification de sa valeur demande beaucoup de peine, et se trouve par là plus méritoire que la vérification d'un isnâd court. » — Ibn es-Çalâḥ et Ibn Daqîq el-'Îd réfutent cette argumentation et déclarent que la peine n'est pas en elle-même une chose à désirer (Nokh., 50; Tad., 188, l. 8 et suiv.).

[3] Cet avantage peut consister dans la plus grande valeur des râwis, ou dans le caractère plus relevé du mode de transmission (Tad., 188, l. 11). Naw. s'applique ici à renfermer dans de justes limites la préférence qu'on doit accorder aux isnâds *hauts* (comp. Ṭabaq., XXII, 3). Les étudiants vont quelquefois si loin dans la recherche de ces isnâds, qu'ils en négligent d'attacher du prix à la *perfection* même des hadîts. On fait des recueils spéciaux de hadîts à isnâds *hauts* (cf. la littérature des عوال *apud* H. Kh., IV, 277, 278). Les maîtres s'efforcent fréquemment de réagir

TRENTIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *célèbre* (مشهور)[1].

On distingue dans les ḥadîts *célèbres* ceux qui sont *parfaits* et ceux qui ne le sont pas, ceux qui sont *célèbres* parmi les traditionnistes en particulier, et ceux qui sont *célèbres* à la fois parmi les traditionnistes et parmi d'autres qu'eux[2].

contre cet amour immodéré de la *hauteur* (El-Khaṭîb *apud M. St.*, II, 184, l. 2; Ghazâli dans Iḥyâ, I, 46, l. 23; Ibn Ḥaj. dans Nokhba, 49, l. 14), et El-'Irâqi déclare que la *perfection* doit être tenue pour la véritable *hauteur* des ḥadîts (Baïq., 49, l. 35).

[1] Naw., non plus qu'Ibn es-Çalâḥ ne donne, ici la définition du مشهور : « Le mot se comprend de lui-même », dit Ibn es-Çalâḥ (Tad., 188, l. 22). On verra (XXXI[e] branche) qu'on désigne généralement sous ce nom le ḥadîts rapporté par plus de deux ou trois voies; il y a discussion sur le point de savoir si le ḥadîts rapporté par trois voies seulement est ou n'est pas مشهور (Baïq, 42). — La plupart des auteurs donnent comme synonyme à مشهور, مستفيض *répandu* (cf. Salisb., 103). Néanmoins, d'autres font entre les deux termes une légère distinction : le مستفيض serait le ḥadîts rapporté dès le temps des *compagnons* par plus de deux autorités, tandis que مشهور s'appliquerait indifféremment à tout ḥadîts transmis à partir d'un degré quelconque de l'isnâd par plus de deux râwis (Nokh. 6). On peut rapprocher de cette distinction la définition beaucoup plus restrictive de مشهور, figurant au *Dict. of tec. terms* : est مشهور le ḥadîts provenant à l'origine, c'est-à-dire au I[er] siècle, de une ou deux autorités, puis qui s'est répandu au II[e], et a été rapporté par des râwis en nombre tel, que leur accord pour un mensonge est inadmissible; après le I[er] siècle, le ḥadîts est devenu comparable au متواتر (*Dict.*, 748; comp. Ta'r., 229). Le terme مشهور figure dans la science des lectures coraniques avec un sens analogue à celui qu'il a dans la technologie du ḥadîts (Itq., 181).

[2] Comp. Salisb., 118. — « Parfois on exprime simplement par ce terme qu'une tradition est fort répandue dans la bouche des hommes, et alors مشهور se dit aussi bien du ḥadîts qui n'a qu'une seule voie, que de celui qui en a plusieurs; il se dit même de ḥadîts qui n'ont pas du tout d'isnâd. » (Nokh., 6, l. 10.)

Dans la catégorie du ḥadîts *célèbre* rentre le ḥadîts *répété* (متواتر) qui est bien connu dans le droit et les *oçoul*, mais que les traditionnistes ne mentionnent pas à part. Il y a fort peu de ḥadîts *répétés*; c'est à peine si l'on en peut trouver exemple dans les traditions qui nous sont parvenues. On le définit : celui que rapportent des gens dont la véracité en l'espèce apparaît comme nécessairement établie, et qui le tiennent d'autres semblables à eux; et ceci d'une extrémité à l'autre de l'isnâd[1]. Le ḥadîts « quiconque

[1] C'est en effet dans les *Oçoul* que l'on rencontre la distinction fondamentale du خبر « information orale », en متواتر « *répété* », et خبر واحد « *information individuelle* » (cf. Waraq., 142 et suiv.). Ibn Ḥaj., dans l'ordonnance de la Nokh., fait une part très large à cette division fondamentale des *Oçouli*. Il définit le متواتر : « Le ḥadîts rapporté par un nombre d'individus tel, que l'expérience (العادة) empêche d'admettre de leur part une collusion pour le mensonge; leur accord sur ce ḥadîts ne peut donc être le résultat d'une entente intentionnelle » (Nokh., 3; Ta'r., 210; Salisb., 103). Il faut en outre, comme le fait remarquer le présent texte, qu'il en soit ainsi d'un bout de la chaîne à l'autre (Naw., I, 169; Nokh., 4; *Dict.*, 413), et que cet accord des autorités porte sur un fait d'expérience sensible, non sur quelque déduction spéculative (Waraq., 144; Maḥalli sur Jam' el-Jawâmi', II, 81, 82). — Certains auteurs ont cherché à fixer le nombre minimum d'autorités nécessaire pour qu'il y ait تواتر, et, sur ce point, les opinions les plus diverses ont été émises sans aucun profit (Nokh., 3, 4). — Quant au خبر واحد, c'est non pas le récit d'un seul individu, mais tout récit, provenu par une ou plusieurs voies, qui ne réunit pas les conditions du تواتر (Naw., I, 169, l. 8; El-Haṭṭâb sur Waraq., 144). A cette classe appartiennent non seulement le غريب et le عزيز, mais le مشهور lui-même (Nokh., 8). C'est donc en quelque sorte par un vice de méthode que Naw., dans le présent passage, fait du متواتر une variété du مشهور (cf. cependant Nokh., 4, l. 10). — Le متواتر engendre la *connaissance apodictique nécessaire*, et de ce fait la سنة متواترة a la même valeur que le Coran (cf. *su-*

mentira à mon sujet de propos délibéré, etc. » est *répété;* par contre, le ḥadîts « les actions ne valent que par les intentions » ne l'est pas [1].

TRENTE ET UNIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *rare* (غريب) et au ḥadîts *précieux* (عزيز).

Lorsqu'un râwi est *isolé* à rapporter un ḥadîts provenant de Ez-Zohri ou de quelque personnage analogue dont les récits ont été réunis, ce ḥadîts est qualifié de *rare*[2]. Lorsque deux ou trois individus

pra, nov.-déc., 1900, p. 494, note 1; *M. St.*, II, 21, l. 2). La خبر واحد n'engendre que l'*opinion*, mais la mise en pratique de la règle qu'il exprime s'impose d'une façon obligatoire (cf. la discussion *apud* Naw., I, 169; Maḥalli sur Jamʿ el-Jawâmiʿ, II, 87). Enfin, suivant certains auteurs, le مستفيض se distinguerait des autres *informations individuelles* en ce qu'il engendrerait *connaissance apodictique déductive* (Maḥalli, II, 86 *in fine*, 87). — Soyouṭi a donné une place à l'étude des lectures *répétées* (متواتر) dans les sciences coraniques (Itq., 181; il distingue le متواتر, le مشهور, le خبر واحد). Il a composé un recueil spécial des ḥadîts *répétés* (Ḥ. Kh., I, 262).

[1] Cf. sur le premier de ces ḥadîts *supra*, janvier-février, p. 121. Ibn es-Çalâḥ prétend que 60 *compagnons* l'ont rapporté (Tad., 190, l. 5). Es-Samʿâni († 510) pouvait, dit-on, le rapporter par plus de 90 voies (Ṭabaq., XV, n° 36). Naw. porte même à 200 le nombre des *compagnons* dont il proviendrait (Naw., I, 92). — Sur le deuxième, cf. *supra*, janvier-février, 102, note 1; *infra*, XXXIe branche.

[2] D'une façon générale, غريب est synonyme de فرد; les déclarations ou les définitions des auteurs sont en ce sens (Nokh., 11; Taʿr., 167), et le *Dict. of tec. terms* étudie une distinction du غريب مطلق et du غريب نسبى analogue à celle qui a été exposée à propos du فرد (cf. *supra*, janvier-février 1901, p. 112). De même on emploie indifféremment les verbes تفرّد et اغرب (Nokh., 11, l. 13). Toutefois l'usage s'est établi parmi les technologistes de

sont *isolés* à rapporter un ḥadîts, ce ḥadîts reçoit le nom de *précieux*[1]. Enfin, si un nombre supérieur de râwis rapportent un ḥadîts, ce ḥadîts est dit *célèbre*. — On fait encore rentrer dans la catégorie du ḥadîts *rare*, outre celui qu'un râwi rapporte *isolément*, celui où un râwi est *isolé* pour quelque *supplément* dans le

réserver plus spécialement le nom de غريب à ce qui a été étudié plus haut sous le nom de فرد نسبى (*supra*, janvier-février 1901, p. 112, note 2). Ibn Ḥaj. l'affirme (Nokh., 11, l. 11) et Naw. semble adopter ici cette terminologie. Le ḥadîts, dit-il, sera *rare*, lorsqu'un seul râwi l'aura rapporté de quelque personnage illustre comme Ez-Zohri dont la postérité, dans son soin extrême à colliger les informations des maîtres, n'a apparemment rien laissé échapper (Salisb., 118). Peu importe que ce ḥadîts se trouve rapporté par la voie d'un autre *suivant* qu'Ez-Zohri; le ḥadîts n'en sera pas moins *rare*, autrement dit, *isolé relativement* à la voie d'Ez-Zohri فرد بالنسبة الى جهة الزهرى.

[1] On donnerait à ce ḥadîts le nom de عزيز *précieux*, soit parce qu'il se rencontre fort peu (*précieux* par sa rareté de يعزّ عزّ), soit parce qu'il acquiert de la force à être rapporté par plus d'une voie (*précieux* par sa force de يعَزّ عزّ). [Baïq., 39]. — Ibn Ḥaj. décide catégoriquement que, seul, le ḥadîts rapporté par *deux* râwis mérite le nom de *précieux*; lorsqu'il y a plus de deux râwis, le ḥadîts prend le nom de مشهور (Nokh., 5, 6). Il suffit au reste que ce nombre de *deux* existe à un seul point de la chaîne, au degré des *suivants*, par exemple; et il n'est pas nécessaire, comme l'ont prétendu certains, qu'il se retrouve invariablement à tous les degrés de l'isnâd; un ḥadîts rapporté par *deux suivants*, et de chacun d'eux par quatre ou cinq *suivants de suivants*, mérite parfaitement le nom de عزيز (Baïq., 39, 40). Enfin Ibn Ḥaj. s'applique à combattre l'opinion d'El-Ḥâkim, d'après laquelle la *préciosité* des ḥadîts constituerait le *minimum* du *charṭ* exigé par Bokh. et Mosl. (cf. *supra*, novembre-décembre 1900, 493, note), et l'opinion de certains mo'tazelites d'après laquelle cette *préciosité* serait une condition *minima* indispensable de la perfection des ḥadîts (cf. *supra*, 481, note) [Nokh., 6, 7 *passim*].

texte ou dans l'isnâd[1], mais non pas le ḥadîts *isolé* quant au pays de provenance[2].

On distingue dans les ḥadîts *rares*[3] ceux qui sont *parfaits* et ceux qui ne le sont pas. Ces derniers forment la catégorie la plus nombreuse[4]. On distingue encore : le ḥadîts *rare*, quant à l'isnâd et au *texte* — tel celui dont un râwi rapporte *isolément* le *texte*[5], — le ḥadîts *rare* quant à l'isnâd seulement — tel celui que plusieurs râwis rapportent d'après certains *compagnons*, et qu'un seul râwi rapporte d'après un autre *compagnon*; — Et-Termidsi le désigne par les mots : *rare par cette voie*[6]; enfin le ḥadîts *rare* quant au *texte*, qu'on ne saurait rencontrer que dans un cas : c'est lorsqu'un ḥadîts *isolé* a obtenu la *célébrité*, beaucoup de râwis l'ayant rapporté de l'autorité isolée. De

[1] Comp. *Term.*, II, 340, l. 16 et suiv., et cf., pour des exemples de *suppléments* rapportés *isolément* par des râwis, *supra*, janvier-février 1901, p. 110, 111.

[2] Cf. *supra*, idem, 112 et note; comp. Salisb., 118.

[3] Dans tout ce passage, Naw. entend *generaliter* غريب comme synonyme de فرد, et non pas comme simple synonyme de فرد نسبى.

[4] La pluralité des récits (رواية) n'est pas indispensable à la *perfection*; et de ce fait un ḥadîts غريب peut très bien être صحيح (cf. *supra* novembre-décembre, p. 481, note); mais cette pluralité n'en constitue pas moins une sérieuse garantie de la valeur du ḥadîts, et de ce fait Naw. met ici en garde contre les ḥadîts *rares*, en jetant la suspicion sur la majorité d'entre eux. — D'autre part, il existe à l'époque du طلب الحديث un préjugé très fort parmi les étudiants en faveur du ḥadîts *rare*; les maîtres condamnent sévèrement cette tendance (Khaṭîb *apud* M. St., II, 182; Iḥyâ, III, 279, l. 5) et invoquent divers propos des imams sur le danger du غريب (cf. Baïq., 53, l. 8-10).

[5] C'est le فرد مطلق, cf. *supra*, janvier-février, p. 112.

[6] Comp. *Term.*, II, p. 340, l. 24 et suiv., p. 341.

la sorte, ce ḥadîts est à la fois *célèbre* et *rare;* et il est *rare* quant au texte seulement, si l'on considère l'une des extrémités de l'isnâd. Tel est le ḥadîts : « les actions ne valent que par les intentions[1] ».

TRENTE-DEUXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des mots *rares* contenus dans les traditions (غريب الحديث)[2].

C'est une étude fort importante et d'un abord difficile. Celui qui l'entreprend doit y apporter le plus grand soin. Les anciens montraient pour elle un attachement extrême, et le nombre des ouvrages que lui ont consacrés les savants est considérable. Suivant les uns, le premier qui traita cette matière fut En-Nadhr ben Chomaïl; ce fut Maʿmar, suivant Abou ʿObaïd. Abou ʿObaïd lui-même vint après eux; il approfondit le sujet d'une façon très remarquable.

[1] Cf., sur les discussions auxquelles a donné lieu la nature de ce ḥadîts, Qasṭ., I, 56, l. 27 et suiv., 57; sur son origine strictement médinoise, *M. St.*, II, 179; Termidsi donnne d'autres exemples de ḥadîts غريب à leurs débuts, et مشهور dans la suite de la transmission (II, 340, l. 5 et suiv.). Bien entendu, au point de vue d'une terminologie exacte, il est illégitime de qualifier de tels ḥadîts de مشهور.

[2] La connaissance des mots *rares* contenus dans le Coran غريب القران. est également une branche des sciences coraniques (Itq., 266 et suiv.; Ḥ. Kh., IV, p. 330 et suiv.). La plupart des auteurs qui ont traité la question du غريب الحديث se sont occupés en même temps du غريب القران. On réunit quelquefois ces deux matières en un même ordre de connaissances (Qasṭ., p. 153, l. 34). Cf. l'explication donnée par les auteurs musulmans de la présence de mots *rares* et difficilement compréhensibles dans le ḥadîts *apud* Ḥ. Kh., IV, 322-323.

Puis Ibn Qotaïba donna de la matière ce qui avait échappé à ces deux docteurs. Ce sont là des ouvrages fondamentaux; dans la suite, il en apparut beaucoup d'autres qui fournirent d'abondants suppléments, de nombreuses et utiles remarques. Mais on n'accorde confiance qu'à ceux qui ont pour auteurs des imâms éminents[1]. — Les explications de mots *rares* qui ont le plus de valeur sont celles contenues dans une version même du ḥadîts où ces mots figurent[2].

Trente-troisième branche. — Elle est relative au ḥadîts *enchaîné* (مسلسل)[3].

[1] L'ouvrage de Nadhr ben Chomaïl († 204) paraît avoir été un petit recueil élémentaire pour son usage personnel; généralement on reconnaît à Abou 'Obaïda Ma'mar ben el-Motsannâ († 210) le mérite d'avoir composé, le premier, un véritable ouvrage sur la matière (Mozhir, II, 203). — Sur la vie et l'ouvrage d'Abou 'Obaïd el-Qâsim ben Sallâm († 224), cf. de Goeje dans *Z. D. M. G.*, XVIII, 781 à 807. — Ibn Qotaïba, cité ici, est Abou Moḥammed ed-Dînawari († 276), auteur des *Ma'ârif.* — El-Khaṭṭabi († 388) est l'auteur des *Ma'âlim es-Sonan.* — Il convient encore de citer en première ligne, parmi les ouvrages sur le غريب الحديث, la *Nihâya* d'El-Mobârak ibn el-Atsîr († 544) Le Caire, 1311 (cf. Ahlwardt, II, n[os] 1650-1662), et le copieux chapitre qu'Ibn Ḥaj. consacre à la matière dans ses *Moqadd.*, au Fatḥ el-Bâri (p. 71 à 203). On trouvera le surplus de cette abondante littérature dans Ḥ. Kh., IV, 322-329, et Ahlwardt, II, n[os] 1648-1672; cf. aussi Abou Bequer Ben Khair, I, 185-202.

[2] Soyouṭi (Tad., 193, 194) cite à titre d'exemple le ḥadîts relatif à l'entretien de l'énigmatique Ibn Çâïd (ou Ibn Çayyâd) avec le Prophète. Le mot دخ, qui figure seul dans une des versions de ce ḥadîts (Mosl., cf. Naw., X, 376), est indiqué dans une autre (Term., II, 40, l. 30) comme synonyme de دخان.

[3] On trouve aussi le terme متسلسل employé dans le même sens (Risch, ١٠), sur la littérature du ḥadîts *enchaîné*, cf. Ḥ. Kh., V, 530; Ahlwardt, II, 1603-1619.

Par ce nom, on désigne le ḥadîts dont l'isnâd offre, répété à tous les degrés de sa série, quelque qualité, quelque trait caractéristique, soit dans la personne même des râwis, soit dans la forme de leur récit[1]. — Pour ce qui est de la personne même des râwis, ce trait commun peut consister en une parole, en un acte, ou en beaucoup d'autres choses. Citons comme exemples : le ḥadîts *enchaîné* par le croisement des doigts, ou par le fait de compter sur les doigts; le ḥadîts *enchaîné* par l'existence d'une communauté de noms, de qualités, de désignations ethniques entre les râwis[2]; tels les ḥadîts qui nous sont rapportés par une série de râwis tous originaires de Damas ou tous jurisconsultes[3]. — Pour ce qui est de la forme du récit, citons à titre d'exemples

[1] Les différentes sortes d'*enchaînement* (تسلسل) sont très nombreuses. El-Ḥâkim a prétendu en distinguer huit classes; mais sa classification capricieuse, comme l'a remarqué Ibn es-Çalâḥ, n'a qu'une valeur énonciative, non pas une valeur restrictive (Baïq., 38, 39).

[2] Le premier de ces ḥadîts مسلسل بالمشابكة est ainsi conçu : خلق الله الارض يوم السبت (Tad., 194, l. 11; Ahlwardt, II, nos 1604 et 1618); chacun de ceux qui l'ont transmis a entrecroisé ses doigts avec celui auquel il transmettait. — Le deuxième مسلسل بالعدّ est relatif à une formule de *do'â* que le Prophète aurait indiquée à ses compagnons (Tad., 194, l. 12; Ahlwardt, II, n° 1604 *in fine*); on trouvera un curieux exemple d'*enchaînement* par le fait que les transmetteurs ont mangé avec les auditeurs *ap.* Abou Bequer Ben Khair, I, 175, 176.

[3] Cf. Salisb., 119. On peut citer encore comme مسلسل l'isnâd dont tous les râwis portent le même nom, Moḥammed par exemple (Tad., 194, l. 21; voir *ap.* Ḥ. Kh., *loc. cit.*, l'indication d'un recueil de ḥadîts, *enchaînés* par ce fait que tous les râwis de leurs isnâds ont des noms commençant par la lettre ع).

les ḥadîts *enchaînés* par l'usage commun à tous les râwis des mots « j'ai entendu un tel dire », ou « un tel nous a appris », ou « par Dieu un tel nous a rapporté[1] ». — L'espèce d'*enchaînement* qui a le plus de valeur est celle qui montre la parfaite *liaison* d'un isnâd. Un des avantages de l'*enchaînement* est aussi de donner à l'information plus de sûreté[2]. Mais il y a bien peu de ḥadîts *enchaînés* dont l'*enchaînement* n'offre quelque lacune. Parfois cette lacune se rencontre au milieu de l'isnâd : tel est le cas, par exemple, du ḥadîts *enchaîné* par l'usage des mots « le premier ḥadîts par moi entendu », du moins dans la version *parfaite*[3].

[1] Les ḥadîts qui contiennent cette dernière formule : أخبرنا فلان والله, sont désignés comme *enchaînés par le serment* مسلسل بالحلف (Risch, ٥).

[2] ومن فوائده زيادة الضبط ; voici, semble-t-il, le sens de ce passage; lorsque l'*enchaînement* consiste, par exemple, en quelque geste répété par tous les râwis au moment de la transmission, il est à présumer que, leur attention ayant été attirée sur le ḥadîts d'une façon particulière, ils n'ont guère commis d'erreur à son sujet. De plus, le fait qu'ils mentionnent soigneusement ce geste, en somme simple détail extérieur au ḥadîts lui-même, montre que leur information est, en l'espèce, des plus sûres. — Il est clair que, dans nombre de cas, l'*enchaînement* du ḥadîts n'offre aucun intérêt, et procède de circonstances qu'il a été puéril de noter. Néanmoins les ḥadîts مسلسل ont joui d'une grande faveur. C'est ainsi, par exemple, que Naw. considère comme une chose fort précieuse que l'isnâd par lequel il a reçu le *Çaḥiḥ* de Mosl. soit مسلسل : tous les râwis y sont des معمّرون et des gens de Nîsâbour (Naw., I, 10, l. 13, 14).

[3] Ce ḥadîts est ainsi conçu : الراحمون يرحمهم الرحمان. Dans la version la meilleure, ce n'est que dans les degrés inférieurs que se rencontre l'*enchaînement* particulier à ce ḥadîts, consistant en ce que

TRENTE-QUATRIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des traditions *abrogeantes* et *abrogées* (الناسخ والمنسوخ)[1].

C'est une matière des plus importantes et pleine de difficultés. El-Châfeʿi en a eu une connaissance profonde et y a montré une supériorité marquée[2]. Certains traditionnistes ont fait rentrer dans l'étude de l'*abrogation* des choses qui y sont étrangères par

ses râwis affirment ne pas avoir entendu auparavant d'autre tradition. Cependant, dans le but d'augmenter sa valeur, certains râwis l'ont rapporté *enchaîné* d'une extrémité à l'autre (Tad., 194, 195). Il est très célèbre et généralement connu sous le nom de : المسلسل بالاولية (cf. Nokh., 55; Ahlwardt, n°s 1604, 1609, 1610, 1612, 1618). On lui a trouvé pour pendant un مسلسل بالاخرية (Ahlwardt, II, n° 1615).

[1] L'étude de l'*abrogation* (النسخ) est essentiellement du domaine des *Oçoul.* On y distingue, suivant que l'*abrogé* et l'*abrogeant* sont deux textes du Coran ou sont deux ḥadîts, ou que l'*abrogeant* est un verset du Livre Saint, et l'*abrogé* un ḥadîts (Waraq., 124). L'*abrogation* des versets du Coran fournit la matière d'une science coranique spéciale (cf. Itq., 514 et suiv.; I. Khald., *Prolégomènes*, II, 464, l. 9). Un ḥadîts peut-il abroger un verset du Coran? Il y a controverse. L'opinion généralement admise est que les ḥadîts متواتر seuls, ayant la même force que le Coran, peuvent abroger ses versets (cf. Ḥâṭṭab. sur Waraq., 128); et dans le même sens la majorité des auteurs ne reconnaissent qu'aux ḥadîts متواتر la force d'*abroger* d'autres ḥadîts متواتر; les خبر واحد ne peuvent abroger que d'autres خبر واحد (Waraq., 129). L'auteur des Waraq. admet toutefois que le ḥadîts, sans distinction, peut *spécialiser* une décision générale du Coran (تخصيص الكتاب بالسنة, Waraq., 107; cf. sur le تخصيص, Zâhir., 120); et la spécialisation peut être considérée comme une *abrogation* atténuée. (Rapprocher la maxime السنة قاضية على القرآن apud *M. St.*, II, 19). — Cf. sur la littérature du الناسخ والمنسوخ, H. Kh., VI, 289; Ahlwardt, II, n° 1627.

[2] Comp. I. Khald., *Proleg.*, II, 464, et *infra*, 117 et suiv.

ignorance du sens précis de ce mot[1]. La définition la meilleure est la suivante : l'*abrogation* c'est le fait du législateur d'annuler une première prescription par une autre postérieure. — Des *abrogations*, il en est qui sont connues par une déclaration expresse de l'envoyé de Dieu comme celle-ci : « Je vous avais interdit la visite des tombeaux, maintenant je vous dis : visitez-les[2] ». Il en est d'autres qui sont connues par le dire d'un *compagnon* comme celui-ci : « Le Prophète donna deux ordres successifs relativement à l'ablution après contact des choses touchées par le feu; le deuxième fut de ne pas la faire[3] ». Il est d'autres *abrogations* qui sont connues par des comparaisons de date. Il en est enfin dont l'existence est démontrée par l'Ijmâʿ : tel est le cas pour le ḥadîts : « Il faut tuer le buveur de vin à la quatrième fois qu'il en boit.[4] » L'Ijmâʿ ne peut être *abrogé* et n'a point lui-même le pouvoir d'*abroger;* mais il démontre l'existence de l'*abrogation*[5].

[1] Notamment les auteurs de traités sur الناسخ والمنسوخ ont traité à tort dans leurs ouvrages des points qui relèvent de la *spécialisation* (تخصيص) et de l'*interprétation* (تاويل) [Naw., I, 50, l. 20 et suiv.].

[2] Ce ḥadîts sur l'autorité de Boraïda se trouve chez Mosl. (*apud* Naw., IV, p. 315).

[3] Cf. Abou Dawoud, I, p. 50, 51 : كان اخر الامرين من رسول الله ترك الوضوء مما مست النار.

[4] Cf. Abou Dawoud, IV, 133. On a cité plusieurs ḥadîts abrogeant cette pénalité (cf. Naw., VII, 243; Tad., 196).

[5] « Lorsque l'*Ijmâʿ* contredit une tradition, il ne supprime point la règle qu'elle exprime; car il n'a point la force d'*abroger* la Sonna non plus que la Sonna n'a la force de l'*abroger*. Mais cette contradiction est

Trente-cinquième branche. — Elle est relative aux ḥadîts qui ont été l'objet de *méprises* (المصحّف).

C'est une étude d'ordre très relevé où les traditionnistes les plus subtils arrivent seuls à d'exacts résultats. De leur nombre a été Ed-Dâraqoṭni qui a consacré à la matière un ouvrage fort utile [1]. — Les *méprises* (تصحيف) sont de diverses sortes : *méprises* dans les mots, *méprises* par erreur de vue, *méprises* dans l'isnâd, *méprises* dans le *texte* [2]. — Citons comme

la preuve qu'il existe quelque part un ḥadîts *abrogeant*, qui fonde l'opinion de l'*Ijmâ'*; peu importe qu'on puisse ou non documenter cette preuve en citant le ḥadîts *abrogeant* » (*M. St.*, II, 86).

[1] L'ouvrage d'Ed-Dâraqoṭni († 360) porte le nom de كتاب التصحيف; l'auteur y a relevé non seulement les méprises qui ont porté sur les traditions, mais celles aussi dont parfois certains passages du Coran ont eu à souffrir (Tad., 197, l. 12). L'étude du تصحيف, en général, est une branche des sciences philologiques (H. Kh., II, 301; Mozhir, II, 181-197), et les *méprises* survenues dans les textes de poésie, de littérature ont été éclaircies au même titre que celles du ḥadîts ou du Coran. Les *méprises* relatives au texte de tel ou tel ouvrage particulier ont parfois fait l'objet de livres distincts (cf. par exemple Abou Bequer ben Khair, I, 131). — Cf. sur la littérature des تصحيفات dans le ḥadîts, *M. St.*, II, 241, note 3; Soyouṭi lui consacra un ouvrage (Ahlwardt, II, n° 1664).

[2] A la *méprise* dans les mots (تصحيف اللفظ) est opposée la *méprise sur le sens* (تصحيف المعنى), dont Naw. donne ici même un exemple. L'application du terme de تصحيف à la *méprise dans le sens* est spéciale aux technologistes des traditions; comme l'a remarqué Soyouṭi, le nom de غلط qu'on lui donne généralement est beaucoup plus convenable (Mozhir, II, 182). A la *méprise* par erreur de la vue (تصحيف البصر) est opposée la *méprise* par erreur d'audition (تصحيف السمع) (cf. *Dict.*, 836). Ces deux dernières variétés constituent, en fait, de véritables « coquilles ». Il est aisé de comprendre combien le système défectueux de l'écriture arabe rend facile à commettre le تصحيف البصر. Ibn Ḥaj. réserve le nom de تصحيف à

méprise dans l'isnâd celle commise par Ibn Ma'în lorsqu'il a changé le nom d'El 'Awwâm ben Morâjim en celui de Ben Mozâḥim[1]. — Comme *méprise* dans le *texte* citons : 1° celle commise par Ibn Lahî'a lorsqu'il a changé le ḥadîts de Zaïd ben Tsâbit : « Le Prophète s'était fait une cellule dans la mosquée — c'est-à-dire à l'aide d'une natte ou d'autre chose[2] », en « le Prophète s'appliqua des ventouses dans la mosquée »; 2° celle commise par Es-Çouli lorsqu'il change le ḥadîts « Quiconque jeûnera pendant le ramadhân et ensuite pendant six jours de chawwâl, etc. » en « et ensuite quelques jours de chawwâl[3].

celles qui ont leur principe dans un déplacement de points diacritiques, et désigne par le mot تحريف celles qui proviennent d'une erreur de vocalisation ou d'une confusion entre lettres de forme voisine (Nokh., 35). Parfois la *méprise* dans la vocalisation entraîne une *méprise* dans le sens; un exemple caractéristique est celui rapporté par Daraqoṭni : lire أَلَمْ en tête de la soura الفيل comme l'énigmatique آلم qui figure en tête de la soura البقرة (Mozhir, II, 187). — La *méprise* dans l'isnâd rend un ḥadîts *faible* avec cet isnâd; la *méprise* dans le *texte* est presque une faute aussi grave que la *supposition* de ḥadîts (*Dict.*, 837; remarquer que le nom de تحريف s'applique également aux falsifications intentionnelles que les *gens du Livre* sont censés avoir fait subir aux Écritures, cf. *Z. D. M. G.*, 1878, p. 344 et suiv.).

[1] Ici Ibn Mo'în a commis une erreur de points diacritiques : مزاحم pour مراجم; le ḥadîts est مصحّف proprement dit, selon Ibn Ḥajar.

[2] احتجر النبى فى المسجد remplacé par احتجم الخ. Ici Ibn Lahî'a († 174) a confondu le ر et le م; le ḥadîts est محرّف suivant Ibn Ḥajar.

[3] ستا من شوال remplacé par شيا من شوال; Abou Bakr es-Çouli († 335) a commis ici un تصحيف proprement dit, déplaçant les points diacritiques.

— Citons comme exemple de *méprise* par erreur d'audition le fait de rapporter un ḥadîts de ʿÂcim El-Aḥoual (le louche) au lieu de Wâcil El-Aḥdab (le bossu). — Enfin citons comme exemple de *méprise* sur le sens ce propos de Moḥammed ben El-Motsannâ : « Notre race a le droit d'être glorieuse ; nous appartenons à la tribu de ʿAnaza[1], vers laquelle le Prophète s'est tourné en priant ».

Trente-sixième branche. — Elle est relative aux *contradictions* de ḥadîts (مختلف الحديث) et à la manière de les régler.

C'est une connaissance des plus importantes et nécessaire à tous les docteurs des diverses sciences. Voici exactement son objet : deux traditions apparaissent comme contradictoires de sens, il s'agit de les concilier ou de donner à l'une d'elles la préférence sur l'autre. Ont seuls été complètement préparés à cette étude les imams versés à la fois dans le droit et dans les traditions, et les *oçouli* qui ont approfondi les questions les plus délicates de leur science[2]. L'imam El-Châfeʿî a abordé cette matière

[1] Il s'agit du ḥadits صلى النبى وبين يديه عنزة (« le Prophète fit la prière ayant devant lui une pique » ; Bokh., الصلوة n° 93). La *méprise* d'Ibn el-Motsannâ el-ʿAnazi († 252) porte ici sur le mot عنزة qui signifie *pique*, et qu'il prend pour le nom de sa propre tribu, la tribu de ʿAnaza (Tad., 197, l. 5).

[2] La théorie des *contradictions* de ḥadîts, de la *conciliation* (جمع), des *causes de préférence* (ترجيحات) à admettre lorsque la *conciliation* est impossible relève, tout comme la théorie de l'*abrogation*, au moins autant des *Oçoul el-fiqh* que des *Oçoul el-ḥadits*. Châfeʿî s'en occupe le premier dans les ouvrages même où il fonde la science

dans ses écrits, mais sans avoir l'intention de la traiter à fond. Il a simplement parlé d'un certain nombre de *contradictions* de ḥadîts pour mettre en lumière sa propre théorie[1]. Plus tard, Ibn Qotaïba a consacré au sujet un ouvrage[2] qui contient de bonnes choses et aussi des médiocres, en ce sens que d'autres doivent être préférées et considérées comme plus fortes. Au reste, cet auteur a passé sous silence la majeure partie des *contradictions* de ḥadîts. — Pour celui qui réunit les connaissances énumérées plus haut, l'étude des *contradictions* de ḥadîts n'offre de difficultés que rarement, de temps à autre.

Distinguons deux cas dans les *contradictions* de ḥadîts : 1° la conciliation est possible entre les ḥadîts contradictoires : chacun garde sa valeur propre et sa

des *Oçoul el-fiqh;* et dans les ouvrages des *Oçouli* postérieurs, d'abondants chapitres sont consacrés à la question plus générale de la *contradiction des preuves légales*, dont la *contradiction* entre ḥadîts n'est qu'un paragraphe (cf. Waraq., 129-136; Jam' el-Jawâmi', II, 221-236).

[1] La théorie de Châfe'î, c'est la *conciliation* (جمع) des ḥadîts contradictoires; il en a posé les principes et indiqué la méthode dans sa Risâla (cf. *M. St.*, II, 83); deux autres de ses ouvrages اختلاف الحديث (Ḥ. Kh., I, 195) et كتاب الام (Tad., 197, l. 21) traitaient également de la matière.

[2] L'ouvrage d'Ibn Qotaïba auquel Nawawi fait allusion ici est son fameux مختلف الحديث. Parmi les autres traités sur la matière, on peut citer celui de Abou Yaḥyâ es-Sâji († 307), et celui de Abou Ja'far eṭ-Ṭaḥâwi († 321), auquel Soyouṭi donne pour titre : مشكل الآثار (Tad., 197, l. 24) [cf. Ḥ. Kh., I, 195; Ahlwardt, II, p. 41 *in fine*, 42 et 108]. — Sur les contradictions de ḥadîts arrêtés relatant des opinions de *compagnons* (اختلاف الصحابة); cf. Ẓâhiriten, 229, 330.

mise en pratique est obligatoire[1]; 2° la conciliation est complètement impossible. Alors, si l'on sait que l'un des deux *abroge* l'autre, on donne le pas à l'*abrogeant* sur l'*abrogé*. S'il existe en l'un d'eux quelque cause de préférence tirée des qualités ou du nombre des râwis, — on peut établir sur ce point cinquante distinctions, — c'est ce ḥadîts qu'on doit mettre en pratique[2].

[1] Cf. un exemplaire de *conciliation* emprunté à Ibn Qotaïba apud *M. St.*, II, 84; un autre exemple célèbre est fourni par les deux ḥadîts : *il n'y a pas de contagion* (لا عدوى), et *fuyez l'homme atteint d'éléphantiasis comme vous fuyez le lion* (فرّ من المجذوم كما تفرّ من الاسد) [cf. Qasṭ., VIII, 373, 374]. On connaît quatre moyens de *concilier* leur apparente contradiction (Tad., 198 *in princ.*). — La *conciliation* doit parfois être opérée non plus entre deux ḥadîts isolés, mais entre deux séries de ḥadîts contradictoires sur quelque point de dogmatique ou de morale (cf. un intéressant exemple *apud* Iḥyâ, III, 162, 163).

[2] Certains auteurs ont même distingué plus de cent motifs de préférence. Soyouṭi (Tad., 198 et suiv.) énumère ces motifs répartis en sept classes, savoir : 1° qualités des râwis; 2° forme de la transmission (un ḥadîts transmis par *audition* l'emporte sur un ḥadîts contradictoire transmis par *récitation*; le ḥadîts transmis par *récitation* l'emporte sur le ḥadîts transmis par *remise*, etc.); 3° forme du récit lui-même; 4° époque où apparut le ḥadîts; 5° portée des termes du ḥadîts (ترجيح خاصّ على العامّ); 6° caractère de la prescription qu'il contient; 7° supériorité par quelque fait extrinsèque (par exemple l'un des deux ḥadîts contradictoires est visiblement confirmé par quelque passage du Coran). — L'indication succincte de quelques-uns de ces motifs de préférence peut fournir un utile complément à quelques questions précédemment étudiées : la *hauteur* de l'isnâd est un de ces motifs (Maḥallî sur Jam' el-Jawâmi', II, 224 *in fine*); le récit de celui qui a vu son maître doit être préféré au récit de celui qui a entendu le maître caché derrière un rideau (*idem*, 225 *in fine*; cf. *supra*, mars-avril, p. 206); l'information de l'homme libre l'emporte sur celles de la femme et de l'esclave (*idem*,

TRENTE-SEPTIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des *suppléments* figurant dans des isnâds déjà parfaitement *liés* sans ces *suppléments* (المزيد في متّصل الاسانيد)[1].

Tel est, par exemple, le cas pour le ḥadîts suivant : « Ibn El-Mobârak a dit : Sofyan nous a raconté de ʿAbd er-Raḥman ben Yazîd : Bosr ben ʿObaïd Allah a dit : J'ai entendu Abou Idrîs dire : J'ai entendu Wâtsila dire : J'ai entendu Abou Martsad dire : J'ai entendu l'envoyé de Dieu dire : Ne vous asseyez pas sur les tombes, etc. » Les noms de Sofyân et d'Abou Idrîs constituent en l'espèce des *suppléments* erronés. Pour ce qui est de Sofyân l'erreur doit être imputée à quelque râwi postérieur à Ibn El-Mobârak ; car des autorités dignes de foi ont rapporté ce même ḥadîts d'Ibn El-Mobârak directement d'Ibn Yazîd[2]. Certaines de ces autorités donnent même, pour la transmission entre ces deux personnages, la formule

226 *in princ.;* cf. *supra*, 129, note 1); un ḥadîts rapporté textuellement s'impose de préférence au ḥadîts contradictoire rapporté d'*après le sens* (*idem*, 226 *in fine*, cf. *supra*, 66, 67); un ḥadîts figurant aux deux *Çaḥiḥ* fait loi (*idem*, 227 *in princ.*). Le ḥadîts *affirmatif* l'emporte sur le ḥadîts *négatif* (*idem*, 228 *in fine; M. St.*, II, 148).

[1] Cf., sur les *suppléments* en général, *supra*, janvier-février 1901, p. 108 et suiv.; et sur les *suppléments* dans l'isnâd, qui rendent *liés* des ḥadîts, *interrompus* sans eux, *supra*, novembre-décembre 1900, p. 525; c'est par un défaut de méthode qu'Ibn es-Çalâḥ et après lui Naw., dispersent à plusieurs endroits de leurs traités les diverses questions relatives aux *suppléments*.

[2] Tel est notamment le cas dans une version de Moslim (*apud* Naw., IV, 302, 303), et dans deux de Term. (Term., I, 195, l. 26, 29).

non équivoque *m'a rapporté*[1]. Pour ce qui est d'Abou Idrîs, l'erreur doit être imputée à Ibn el-Mobârak lui-même, ou a quelqu'un des râwis postérieurs; car des autorités dignes de foi ont rapporté le ḥadîts d'Ibn Yazîd, de Bosr, de Wâtsila, sans mentionner entre ces deux derniers Abou-Idrîs[2]; et certaines de ces autorités donnent même pour la transmission de l'un à l'autre la formule non équivoque *j'ai entendu.*

El-Khaṭîb a composé sur la matière un ouvrage qui, dans une large mesure, doit être soumis à contrôle[3]; en effet celui des isnâds où ne figure pas le *supplément*, lorsqu'il présente entre les deux personnages qui dans sa chaîne rapportent l'un de l'autre sans intermédiaire la formule de transmission *de* (عن), doit être considéré comme *interrompu*[4]. S'il présente une formule non équivoque *j'ai entendu*, *nous a appris*, il est permis de supposer que le second râwi, après avoir recueilli la tradition du premier,

[1] Ce qui, de la part d'autorités sûres, exclut toute hypothèse d'une disparition par تدليس du nom de Sofyân.

[2] Term. et Moslim (*loc. cit.*) donnent les deux versions, l'une avec le nom d'Abou Idrîs el-Khaoulâni († 80), l'autre sans lui; et Term. constate qu'on considère déjà à son époque comme une erreur d'Ibn el-Mobârak l'introduction du nom d'Abou Idrîs dans l'isnâd (Term., II, 196).

[3] L'ouvrage d'El-Khaṭîb est intitulé: تمييز المزيد في متصل الاسانيد (Tad., 201, l. 4).

[4] Cette décision procède de cette double considération que la transmission avec عن a moins de valeur que toute autre, et cache souvent une *fraude* (*supra*, novembre-décembre 1900, p. 522), et que, d'autre part, d'après l'opinion dominante, les *suppléments provenant d'autorités dignes de foi* doivent, en principe, être acceptés (cf. *supra*, janvier-février 1901, p. 118).

par l'intermédiaire d'un tiers, l'a recueilli dans la suite directement de ce premier râwi : ceci, le cas mis à part ou quelque trait concomitant démontrerait que le *supplément* est une erreur. Mais on pourrait répondre que, selon toute vraisemblance, un râwi auquel chose semblable serait advenue aurait mentionné expressément qu'il avait à deux reprises reçu transmission ; et s'il ne le mentionne point il faut considérer le *supplément* comme une erreur[1].

Trente-huitième branche. — Elle est relative aux ḥadîts *relâchés* dont le *relâchement* est caché (المراسيل الخفى ارسالها)[2].

C'est une matière très importante, extrêmement utile ; on ne s'en rend maître qu'après avoir recueilli beaucoup de traditions et avoir recueilli les différentes voies de chacune d'elles. El-Khaṭîb lui a consacré un ouvrage[3]. Ce qui permet de reconnaître le *relâchement* dans cette variété de ḥadîts, c'est ce fait qu'il n'y a jamais eu rencontre entre deux personnages successifs de l'isnâd, ou jamais en *audition* de l'un par l'autre[4]. Il en est aussi dont le *relâchement*

[1] Comp. pour ce qui concerne les *suppléments* dans le *texte*, *supra idem*, 109, note 1.

[2] *Relâchement* doit être entendu ici dans le sens primitif très large d'*interruption* quelconque dans l'isnâd (cf. *supra*, novembre-décembre, 1900, p. 515, note 1).

[3] Cet ouvrage d'El-Khaṭîb porte le nom de : التفصيل لمبهم المراسيل (Tad., 201, l. 12).

[4] Quoiqu'ils aient été contemporains (Tad., 201, l. 14 ; cf. *supra*, novembre-décembre 1900, 527, note 1).

est établi par ce fait qu'une autre version donne une autorité en *supplément* dans l'isnâd, si bien que cette branche des sciences du ḥadîts et la branche précédente forment la contre-partie l'une de l'autre.

TRENTE-NEUVIÈME BRANCHE. — Elle a pour objet de connaître les *compagnons* du Prophète (الصحابة).

C'est une connaissance très belle, d'une utilité considérable, grâce à laquelle on peut distinguer les ḥadîts *liés* des ḥadîts *relâchés*[1]. Elle a été la matière de nombreux ouvrages[2]. Un des plus remarquables et des plus utiles serait l'*Isti'âb* d'Ibn 'Abd el-Barr, si l'auteur n'avait gâté son livre en y donnant place au récit des discussions entre *compagnons* et aux informations des historiens[3]. Ibn el-Atsîr el-Jazari a

[1] Cf. *supra*, nov.-déc., p. 514; parfois il est arrivé que des observateurs superficiels prissent pour *compagnon* un *suivant* qui rapportait directement (مرسل) du Prophète (cf. Tahds., 417, l. 8 et suiv.).

[2] Suivant Ibn Ḥaj. (Içâba, 1), Bokh. aurait le premier consacré un ouvrage spécial aux noms des *compagnons* (cf. Ḥ. Kh., I, 290). On trouvera indication de la copieuse littérature des اسماء الصحابة, طبقات الصحابة, معجم الصحابة *apud* Ḥ. Kh., I, 290; IV, 146; V, 528, 529, 633. Il convient d'y distinguer surtout la célèbre *Içâba fi asmâ es-çaḥâba* d'Ibn Ḥaj., qui contient les biographies d'environ 9,000 *compagnons*.

[3] «Ibn 'Abd el-Barr, dit Ibn Ḥaj., donna à son ouvrage le nom d'*Isti'âb* (exposé complet), parce qu'il s'imaginait avoir épuisé la matière en compilant les ouvrages antérieurs; mais il n'en a pas moins des lacunes considérables» (Içâba, 2). L'*Isti'âb*, qui a joui d'une réputation énorme, a été complété par des suppléments et partiellement traduit en turc (Ḥ. Kh., I, 277); quant au reproche fait par Naw. à Ibn 'Abd el-Barr d'avoir accepté les informations des اخباريون, il est un écho de la vieille querelle entre traditionnistes ou théologiens exclusifs, et historiens auteurs de كتب المغازى

composé sur les *compagnons* un ouvrage fort distingué où il a compilé beaucoup d'autres livres, et inséré, après les avoir établies et vérifiées, nombre de choses intéressantes. Moi-même ai résumé cet ouvrage à la plus grande gloire de Dieu[4].

Remarque I. Sur les diverses définitions qu'on a proposées du terme *compagnon*[5]. — La qualité de

cf. *M. St.*, II, 207; Ṭabaq., XX, 2; la médiocre réputation de Wâqidi et d'Ibn Isḥâq auprès des traditionnistes *ap. Das Leben des Mohammed III*, LXXV; Tahds., 8 *in princ.*; *Z. D. M. G.*, XL, 288; Muir, *The life of Mohammed I*, XCI; la critique et la défense d'Ibn Isḥâq *ap. Sirat er-rasoul*, XVII-XXIII).

[4] L'ouvrage d'Ibn el-Atsir el-Jazari († 630) auquel Naw. fait allusion ici est le fameux *Ousd el-Ghâba*; sur l'abrégé composé par notre auteur lui-même, cf. Wüstenfeld : *Ueber das Leben und die Schriften des Scheich en-Nawawi*, 54.

[5] Naw., après Ibn es-Çalâḥ, adopte la définition suivante : le *compagnon*, c'est tout musulman qui a vu l'envoyé de Dieu (Tad., 203, l. 12; Bokh. et Ibn Hanbal auraient été dans le même sens; Naw. I, 51). — Ibn Ḥaj. donne le nom de صحابى à «tout individu qui, croyant au Prophète, l'a rencontré et est mort musulman» (une apostasie *temporaire* survenue entre la rencontre et la mort, et effacée par un retour postérieur à l'islâm, n'enlève pas ce titre). Il critique, dans la définition de Naw., les mots : «Celui qui a vu l'envoyé de Dieu», parce que, à les entendre à la lettre, on devrait exclure du nombre des *compagnons* les aveugles d'entre les premiers musulmans (Nokh., 45, 46). — Certains *oçouli* ont mis un autre prix au titre de *compagnon*; une longue fréquentation du Prophète serait indispensable pour le mériter (Tad., 203, l. 8-17; comp. Ta'r., 137; Jam' el-Jawâmi', II, 110 *in fine*). — Suivant certains auteurs qui se réclament d'Ibn el-Mosayyab, il faudrait, pour être considéré comme صحابى, être demeuré auprès du Prophète une ou deux années, l'avoir même accompagné en expédition (Tad., 203, l. 17 et suiv.; comp. Jam', II, 110, 111); suivant d'autres encore, il faudrait avoir connu Moḥammed, cru en lui et en outre avoir rapporté de lui des traditions; enfin, dans une opinion fort libérale, il suffirait, sans avoir vu le Prophète, d'avoir

compagnon chez un individu peut être connue soit par une opinion *répétée* en ce sens (تواتر), soit par la *commune renommée* (استفاضة), soit par le dire d'un *compagnon*, soit par celui de l'intéressé lui-même lorsqu'il est *probe*[1].

Remarque II. De l'avis unanime de ceux qui ont voix à l'Ijmâʿ, tous les *compagnons* sont *probes*, qu'ils aient ou non pris part aux guerres civiles[2].

vécu de son temps et de s'être converti à l'islâm (Tad., 204, l. 2 et 3); c'est en vertu de cette opinion que certains personnages étrangers, comme le Najâchi, le Moqaouqis, qui n'ayant jamais rencontré Mohammed, furent parfois considérés comme ayant cru à sa mission, comptèrent aux yeux de certains auteurs, au nombre des *compagnons* (cf. Tahds., p. 577).

[1] Comp. *Dict.*, 809; sur تواتر et استفاضة, cf. *supra*, XXXᵉ br. — La qualité de *compagnon* peut encore être assignée à un individu sur le dire d'un *suivant* digne de foi (Içâba, 9). Quant à la propre déclaration de l'intéressé, elle n'est acceptée que si : 1° il est *probe;* 2° il est mort moins de cent ans après l'hégire; car le Prophète apprit un jour à ses disciples que, de tous les hommes présents sur terre à l'heure où il parlait, aucun ne vivrait plus au bout d'un siècle (cf. Içâba, 10; pour ce ḥadîts, cf. Bokh., العلم, n° 41).

[2] Il faut entendre ici *probité* (عدالة) dans son sens le plus large : ensemble des qualités qui rendent les informations irréprochables (cf. *supra*, janv.-févr., 132, n. 3). Cette doctrine de la *probité de tous compagnons* triomphe à l'époque où l'orthodoxie efface le souvenir des luttes originelles de l'islâm, et réconcilie dans une commune admiration les adversaires des premiers âges. La *probité* des compagnons est alors considérée comme connue de façon *apodictique* (مقطوع به, Naw., I, p. 3, l. 28) et fondée sur divers textes du Coran ou du ḥadîts (notamment Coran, XLIX, 15; LIX, 8, 10; Bokh. *apud* Qasṭ., VI, p. 80). Mal parler des *compagnons* est preuve de zendîqisme (Ṭabaq., V, 39; Içâba, 12); tenir le moindre propos qui puisse prêter à leur égard à une interprétation malveillante est chose répréhensible (Iḥyâ, III, 84). Mais, avant que l'Ijmâʿ se soit fixé en ce sens, que l'*improbation* des *compagnons* ait été interdite

Remarque III. Exposé des diverses opinions sur l'ordre de préférence qu'il convient d'établir entre *compagnons*[1].

Remarque IV. Exposé des opinions qui ont cours sur la priorité dans l'islâm des divers *compagnons*[2].

Remarque V. Exposé de quelques cas curieux de parenté entre *compagnons*[3].

aux gens de la Sonna (Içâba, 11), il est intervenu de longues controverses, dont la spécification de Nawawi dans le présent passage « qu'ils aient ou non pris part aux guerres civiles » indique assez l'objet (cf. Jam'., II, 112, ...وقيل الا من قاتل عليا...وقيل الى قتل عثمان; et 'Adhad el-milla sur *El-montahâ* d'Ibn Ḥâjib, 172; comp. pour la controverse sur la question du سبّ الصحابة *Beitr. z. litteraturgeschichte der Š. und Sunn. Polemik*, 19, 20).

[1] El-Ḥâkim a réparti les *compagnons* en douze classes (en voir l'énumération, Tad., 207, l. 1 à 7). Ibn Sa'd au contraire n'en distinguait que cinq. — D'après ce que Nawawi expose ici, le rang de préférence entre *compagnons* généralement admis par les gens de la Sonna serait le suivant : les quatre califes dans leur ordre chronologique (cf. Bokh. *apud* Qasṭ., VI, 85, l. 17); puis les six personnages restant parmi les *dix compagnons* auxquels le Prophète a promis le paradis (العشرة المبشرة, cf. *W. Z. K. M.*, IX, 364, n. 13; Hughes, *Dict. of Islam*, 24), puis les combattants de Badr, d'Oḥod, et ceux qui ont assisté au serment sous l'arbre; enfin d'une façon générale, on reconnaît un avantage sur la masse des *compagnons* à ceux que le Coran appelle السابقون الاولون (IX, 101; dans l'opinion la plus communément admise, ce titre d'honneur s'applique à ceux qui ont successivement prié vers les deux qibla : Baidhâwi, I, 399).

[2] La controverse entre chiites et sonnites a opposé, l'un à l'autre, sur cette brûlante question, les noms de 'Ali et d'Abou Bakr; on invoque, de part et d'autre, nombre de ḥadîts. Il semble que l'Ijmâ' se soit décidé en fin de compte pour le nom de Khadîja, respecté de tous, et demeuré en dehors de la lutte violente des partis (Tad., 203, l. 10; cf., sur la question, *Z. D. M. G.*, LII, p. 18 et suiv.).

[3] Le principal est l'existence en ligne directe, dans la famille du premier calife, de 4 individus descendant les uns des autres

QUARANTIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des *suivants* (التابعون, au sing. تابع ou تابعي)[1].

Cette branche et celle qui précède sont d'ordre fondamental et très importantes. Elles rendent possible de discerner les ḥadîts *liés* des ḥadîts *relachés*. D'après une opinion, le *suivant*, c'est celui qui a été compagnon d'un *compagnon*. D'après une autre, qui semble la meilleure, c'est l'individu qui s'est simple ment rencontré avec un *compagnon*[2].

Répartition des *suivants* en *classes* (طبقات)[3]; les مخضرمون[4]; les sept jurisconsultes de Médine[5].

qui ont tous connu le Prophète : Abou Qoḥafa, Abou Bakr, 'Abd er-Raḥman ben Abi Bakr; Moḥammed ben 'Abd er-Raḥman (Tad., 211 *in fine*).

[1] Cf. sur les ouvrages intitulés : طبقات التابعين, H. Kh., IV, 133, 146. L'imâm Moslim avait composé deux ouvrages : l'un consacré aux طبقات التابعين, l'autre aux طبقات المخضرمين (Tahds., 551).

[2] La première définition est celle d'El-Khaṭîb; on en a proposé d'autres : certains auteurs n'ont donné le titre de *suivant* qu'aux personnages qui avaient longtemps fréquenté les *compagnons;* d'autres ont exigé que cette fréquentation fût intervenue à une époque où le *suivant* était doué de discernement (*Dict.*, 166; Nokh., 47).

[3] El-Ḥâkim en a distingué quinze; les enfants de *compagnons*, les suivants qui ont connu les *dix compagnons* (cf. *supra*, 126 note 1) occupent dans cette classification une place d'honneur (Tad., 212, 213). Une division très générale est celle en *suivants âgés* et *suivants jeunes*. — On a discuté comme pour les *compagnons* la prééminence de tel ou tel des *suivants* sur les autres; des ḥadîts ont encore servi d'arguments en cette controverse (Tahds., 20, 21).

[4-5] Cf , sur la vocalisation et l'orthographe de ce mot, LANE, *Lexicon*, I, 757. — Naw. donne ici du مخضرم la définition suivante : c'est l'individu qui a vécu successivement à l'époque de la *Barbarie* et sous

Quarante et unième branche. — Elle a pour objet l'étude des cas où des individus considérables ont rapporté d'autres moins considérables (رواية الاكابر من الاصاغر).

Un des avantages de cette étude est de dissiper l'erreur qui consiste à croire que l'*auteur* étant d'ordinaire plus distingué, plus âgé que celui qui en rapporte, il en est nécessairement toujours ainsi[1].

I. Étude des cas où celui qui rapporte est plus

l'islâm, qui s'est fait musulman, mais n'a pas vu le Prophète (Tad., 213, l. 26). — Sur l'explication du sens de ce mot, d'après les technologistes musulmans, cf. *Dict.*, 466. — Chez les lexicographes, le terme مخضرم a une acception plus étroite que chez les traditionnistes; il se dit des individus qui ont passé moitié de leur vie au temps de la *Barbarie*, moitié sous l'islâm (Tad., p. 214, l. 6; probablement, en tenant compte du sens primitif du mot, celui de *séparé en deux*). Certains auteurs auraient compté les مخضرمون parmi les *compagnons* (cf. discussion *apud* Nokh., 47). — [5] Ces sept personnages, qui occupent un rang d'honneur parmi les suivants sont : Sa'îd b. el-Mosayyab († 93 à 94); Qâsim b. Moham-med, petit-fils d'Abou Bakr († 108); 'Orwa b. ez-Zobaïr b. El-'Awwâm († 94); Khârija b. Zaïd († 100); Abou Salima b. 'Abd er-Rahmân b. 'Aouf († 94); 'Obaïd Allah b. 'Abd Allah b. Otba († 99); Solaïmân b. Yasâr († 106); parfois on remplace dans cette liste Abou Salima par Sâlim b. 'Abd Allah b. 'Omar († 106) ou par le « moine de Qoraïch » Abou Bakr b. 'Abd er-Rahman († 95); cf. Kremer, *Culturgeschichte*, I, 484 et suiv.; un poème en l'honneur de الفقهاء السبع *apud*, Agh., viii, 93; voir les propriétés curatives attribuées aux talismans faits avec leurs noms *ap.*, Hayât el-Hayawân, *sub voce* سوس.

[1] Cette particularité pourrait parfois faire croire à tort à la fausseté d'un isnâd parfaitement véridique (cf. *supra*, septembre-octobre, 1900, p. 325). Il faut dire aussi que, dans l'estime des traditionnistes, à l'époque classique, la رواية الاكابر من الاصاغر passe pour une rareté qui donne son prix à l'isnâd (Naw., I, 177). — Cf. sur cette branche H. Kh., III, 481.

considérable par l'âge que son auteur et appartient à une classe antérieure de râwis[1].

II. Étude des cas où celui qui rapporte est plus considérable par son autorité que son auteur[2].

III. Étude des cas où celui qui rapporte est plus considérable que son auteur à la fois par l'âge et par l'autorité[3].

QUARANTE-DEUXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à l'étude des cas de *symétrie* (المدبّج) et du fait que des *associés* (قرين) ont rapporté les uns des autres[4].

On dit de deux personnages qu'ils sont *associés* lorsqu'ils sont rapprochés l'un de l'autre par l'âge et par les isnâds avec lesquels ils rapportent[5]. El-Ḥâ-

[1] A titre d'exemple on peut citer le cas de Ez-Zohri rapportant de Mâlik. — La رواية الاباء عن الابناء, qui formera l'objet spécial de la XLIV[e] branche, n'est qu'une hypothèse particulière dans la présente espèce.

[2] Mais non comme âge (cf. exemples *ap.* Tad., 216, l. 12 et suiv.).

[3] Tel le cas de plusieurs *compagnons* rapportant du *suivant* Ka'b el-Aḥbâr (Tad., 216, l. 18).

[4] Ed-Dâraqoṭni qui consacra un ouvrage à la matière (Nokh., 51, l. 10) aurait le premier fait emploi du terme تدبيج. Cette expression est assez obscure. Suivant les uns, il faudrait la faire dériver de ديباجة «*joue*»; les deux *associés* se trouvent dans la même relation de symétrie que les deux joues. Suivant d'autres, elle aurait son origine dans le mot ديباج «*brocart*» : la présente particularité orne un isnâd, comme les dessins de la trame ornent le brocart (Tad., 217, l. 17).

[5] C'est-à-dire appartiennent à la même *classe*. L'ignorance de cette particularité, que deux *associés* ayant recueilli des mêmes auteurs ont aussi rapporté l'un de l'autre, pourrait faire considérer à tort la présence de leurs noms à deux chaînons successifs d'un même isnâd pour un *supplément erroné* (cf. *supra*, p. 120 et suiv.).

kim, dans la détermination des *associés*, se contente parfois de considérer l'isnâd. Lorsque deux *associés* ont réciproquement rapporté l'un de l'autre, tels ʿÂïcha et Abou Horaïra, Mâlik et El-Aouzâʿi, on dit qu'il y a *symétrie*[1].

Quarante-troisième branche. — Elle est relative à la connaissance des frères. C'est une des études cultivées par les traditionnistes, à laquelle Ibn el-Madîni, En-Nasâï, Es-Sarrâj ont consacré des ouvrages spéciaux[2].

Divers exemples de cas où deux ou plusieurs frères, parmi les compagnons ou les suivants, ont également rapporté des ḥadîts[3].

[1] Lorsqu'un râwi a rapporté de son *associé*, sans réciprocité, il y a simplement رواية الاقران ; Ibn Ḥaj. caractérise ainsi le مدّبج et la رواية الاقران : فكل مدّبج اقران وليس كل اقران مدبّجا (Nokh., 51, l. 8); d'autre part, Dâraqoṭni n'exige pas, pour qu'il y ait تدبيج, que les deux personnages ayant rapporté réciproquement l'un de l'autre soient *associés*; le تدبيج existera même au cas où des اكابر auront rapporté de اصاغر (cf. *supra*, 128) lorsque la réciprocité de transmission sera constatée (Tad., p. 217).

[2] L'utilité de cette connaissance est de permettre l'exacte identification des personnages et de ne point se laisser égarer par une communauté fortuite de désignation généalogique (ابن فلان), jusqu'à considérer comme frères et contemporains des individus qui sont étrangers l'un à l'autre (Tad., 218, l. 7). — Aboul ʿAbbâs es-Sarrâj, autorité de Bokh. et de Mosl., mourut en 313.

[3] Parmi ces exemples, il convient de citer le cas célèbre des Banou Moqarrin, au nombre de sept, qui tous connurent le Prophète, prirent part à l'hégire et assistèrent à la guerre du *fossé* (Tad., 219, l. 7 et suiv.; comp. Tahds., 666-667).

QUARANTE-QUATRIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des cas où des pères ont rapporté de leurs fils (رواية الاباء عن الابناء)[1]. El-Khaṭîb lui a consacré un ouvrage[2].

QUARANTE-CINQUIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des cas où des fils ont rapporté de leurs ascendants (رواية الابناء عن ابائهم). C'est l'objet d'un ouvrage d'Abou Naçr el-Wâïli[3]; la partie la plus importante de la matière comprend les cas où le père et le grand-père ne sont pas nominativement désignés[4].

Distinguons deux groupes dans ces ḥadîts : 1° le premier comprend les ḥadîts où un râwi rapporte de son père; on en a fait le compte et ils sont très nombreux; 2° le second comprend les ḥadîts où le râwi rapporte de son père, de son aïeul[5].

QUARANTE-SIXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des personnages dont ont également

[1] Cf. *supra*, 129, note 1.

[2] Cf. Ḥ. Kh., III, 481.

[3] Abou Naçr ʿObaïd Allah el-Wâïli, traditionniste et interprète du Coran, mourut vers 440.

[4] حدثني ابي، حدثني جدّي; il importe alors de découvrir les noms de ces personnages pour s'assurer de la valeur de leurs informations. Cette étude forme également une section de la LIX[e] branche : connaissance des désignations vagues et incertaines (cf. *infra*, 139).

[5] Naw. cite ici l'exemple d'un ḥadîts donné par El-Khaṭîb, où un jurisconsulte ḥanbalite, contemporain de ce dernier, ʿAbd el-Wahhâb Aboulfaraj rapporte de *neuf* de ses ascendants; c'est un cas très remarquable d'une espèce particulière d'*enchaînement*.

rapporté deux râwis décédés à des dates fort éloignées l'une de l'autre. — El-Khaṭîb en a fait la matière d'un ouvrage remarquable[1]. — Entre autres avantages, cette connaissance a celui de montrer des isnâds *hauts* et d'en faire goûter la douceur[2].

Quarante-septième branche. — Elle est relative à la connaissance des autorités dont un seul râwi a rapporté. — Moslim a consacré un ouvrage spécial à cette matière[3].

Quarante-huitième branche. — Elle est relative à la connaissance des autorités qui sont citées sous plusieurs qualifications ou dénominations différentes les unes des autres.

C'est une étude fort délicate et qu'il est indispensable d'aborder pour connaître les cas de *fraude* (تدليس)[4]. ʿAbd el-Gahnî ben Saʿîd et d'autres auteurs lui ont consacré des traités spéciaux[5].

[1] Cet ouvrage d'El-Khaṭîb a pour titre : السابق واللاحق (H. Kh., III, 572), et c'est sous ce titre particulier que les technologistes du ḥadîts désignent généralement l'objet de cette XLVI[e] branche (cf. Nokh., 52).

[2] Cf. *supra*, p. 102; XXIX[e] br., 4°.

[3] C'est le كتاب من ليس له الا راو واحد (H. Kh., V, 160). Cette étude permet de connaître les râwis مجهول (cf. *supra*, janvier-février 1901, p. 136, 137), dont les informations sont inacceptables, sauf lorsqu'ils sont *compagnons* (Tad., 224, l. 3).

[4-5] Il s'agit ici de la *fraude* connue sous le nom de تدليس الشيوخ (cf. *supra*, novembre-décembre 1900, p. 528, 530). Elle sert généralement à dissimuler dans l'isnâd le nom d'une autorité faible : par exemple, ʿAtiya el-ʿAoufi en rapportant de Aboun-nadhr ben es-Sâib el-Kalbi († 146), qui est un râwi de peu de valeur, le

Quarante-neuvième branche. — Elle est relative à la connaissance des dénominations ayant appartenu à un seul personnage (المفردات)[1].

C'est une étude fort distinguée, et que les auteurs abordent généralement dans les derniers chapitres de leurs ouvrages. Elle a été l'objet de traités spéciaux.

Distinction de ces dénominations en trois groupes : noms (اسماء), konia (كنى) et surnoms (القاب).

Cinquantième branche. — Elle est relative à la connaissance des *noms* et des *konia*. Ibn el-Madìni, Moslim, En-Nasâï, El-Ḥâkim, Abou Aḥmed, Ibn Mandah et d'autres auteurs lui ont consacré des traités spéciaux. Le but de ces ouvrages est de faire connaître les noms des traditionnistes qui ont des *konia;* les auteurs les ont divisés en chapitres, d'après l'ordre alphabétique des *konia*[2].

désigne sous le nom d'Abou Sa'ìd, qui ne lui est pas habituel, et cherche ainsi à établir une confusion entre ce personnage et le très digne de foi Abou Sa'ìd el-Khodri (Tad., 225, l. 17). — El-Khaṭìb et Ibn Ḥaj. se sont montrés pleins d'indulgence pour cette variété de تدليس, et n'ont pas craint de s'en rendre coupables (Tad., 226, l. 15 et suiv.). — [5] L'ouvrage de 'Abd el-Ghanî ben Sa'ìd el-Azdi († 409) porte le nom de ايضاح الاشكال; El-Khaṭìb aurait aussi consacré un traité spécial à la matière (Tad., 225, l. 20, 21).

[1] L'opposé de مفردات est مشتركات; un synonyme est تفاريق : parfois au lieu de donner les مفردات toutes ensemble à la fin de leurs ouvrages, les auteurs des livres sur les *noms des hommes du ḥadits* font connaître ces dénominations, séparément, sous chacune des lettres de l'alphabet, dans un paragraphe spécial qui suit le paragraphe plus général consacré aux مشتركات (cf. par exemple les فصول التفاريق dans la *Khilâça tahdsib tahdsib el-Kamâl*).

[2] L'ouvrage d'Abou Aḥmed Moḥammed el-Ḥâkim el-Karâbìsi

Distinction de neuf groupes : 1° individus nommés par leur *konia* et qui n'ont pas de *nom* (اسم); 2° individus nommés par leur *konia* et dont on ignore s'ils ont un nom; 3° individus qui ont une *konia* pour *surnom* (لقب) et en plus un *nom* (اسم) et une autre *konia;* 4° individus qui ont eu plusieurs *konia;* 5° individus sur la *konia* desquels on n'est pas d'accord; 6° individus dont la *konia* est connue, mais sur les *noms* desquels on n'est pas d'accord; 7° individus dont le *nom* et la *konia* à la fois sont objets de controverse; 8° individus dont le nom et la *konia* sont parfaitement connus; 9° individus particulièrement connus par leur *konia*, mais dont le nom n'est pas ignoré[1].

(† 378) qui passe pour le plus parfait de cette littérature porte le titre de كتاب الاسماء والكنى (Ḥ. Kh., V, 42); il fut remanié et complété par Dsahabi dans son مقتنى فى سرد الكنى (Ḥ. Kh., VI, 69), Bokhâri avait aussi consacré un ouvrage à la matière (Ḥ. Kh., V, 141). De plus, les traités généraux sur les *noms des hommes* contiennent généralement une section consacrée aux *konia* (cf. par exemple *Khilâça tahdsîb tahdsîb el-Kamâl*, 442-473; Tahdsîb, 643-763), à la suite de la section la plus considérable consacrée aux *noms véritables* الاسماء الحقيقية (Tahds., 4, l. 16). — Il importe de ne pas confondre la connaissance des *konia*, branche des sciences du ḥadîts, avec la science des *konia*, branche des sciences lexicologiques, sur laquelle cf. Seybold, préface au *Kunjawörterbuch* d'Ibn el-Atîr.

[1] Naw. donne de nombreux exemples pour chacun de ces groupes (Tad., 229-231). — L'utilité de cette connaissance est de permettre l'exacte identification des personnages, que des désignations différentes, tantôt la konia, tantôt le nom, cacheraient aux lecteurs ignorants (Tad., 228). — Cf., pour le résumé des règles principales relatives à l'attribution des *konia*, Tahds., 16.

Cinquante et unième branche. — Elle est relative à la connaissance des *konia* des personnages connus par leurs *noms*.

Celui qui traite cette matière doit distribuer les chapitres d'après l'ordre des *noms* (مبوّب على الاسماء)[1].

Cinquante-deuxième branche. — Elle est relative à la connaissance des *surnoms* (القاب).

Il y en a beaucoup; celui qui ne les connaît pas peut les prendre pour des noms et faire deux personnages différents d'un même individu mentionné sous son *surnom* à un endroit, sous son *nom* à un autre. — Cette matière a été l'objet d'un certain nombre de traités spéciaux[2].

Cinquante-troisième branche. — Elle est relative aux *ressemblances et dissemblances* (المؤتلف والمختلف).

C'est une matière d'étude très relevée dont l'ignorance est indigne d'un savant, surtout d'un traditionniste, et peut engendrer de nombreuses erreurs. En voici l'objet : connaître les personnages dont les noms sont identiques pour l'orthographe, et différents pour la prononciation[3]. De nombreux ouvrages y ont été

[1] Cette branche a été considérée tantôt comme constituant la contrepartie de la branche précédente, tantôt comme en formant une simple division (Tad., 231, l. 20). Ibn Ḥibbân y avait consacré un ouvrage.

[2] Cf. la littérature des كتب الالقاب *apud* Ḥ. Kh., I, 419; V, 50; les règles à observer dans l'attribution des *laqab ap.* Tahds., p. 15.

[3] Les *dissemblances* auxquelles il est fait allusion ici portent sur la vocalisation ou même la ponctuation; l'identité d'écriture doit

consacrés; le meilleur, le plus achevé, est l'*Ikmâl* d'Ibn Mâkoulâ qui a été complété par Ibn Noqta[1].

La majeure partie de la matière n'a point été fixée; on la trouve dispersée un peu partout.

Distinction de deux grandes catégories : la première comprenant *generaliter* l'ensemble des ressemblances et dissemblances qui ont été fixées; la deuxième comprenant ce qui a été fixé pour les personnages cités aux deux *Çahîh* ou au *Mowatta*[2].

CINQUANTE-QUATRIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux *concordances et divergences* (المتّفق والمفترق).

La concordance dans les noms existe au double

s'entendre comme identité, ou, du moins, ressemblance très grande dans la forme des lettres, les signes-voyelles et les points diacritiques mis à part : Naw. cite à titre d'exemples les noms de كَرِيز et de كُرَيْز, de غَنَّام et de عَثَّام (Tad., p. 236, 237); les noms de زيد et de يزيد même sont considérés comme fournissant un autre exemple de *ressemblance et de dissemblance.* — La connaissance du مؤتلف ومختلف a, en somme, l'avantage de préserver du تصحيف et du تحريف dans les noms propres (cf. *supra*, p. 116).

[1] Cf., sur les prédécesseurs et les continuateurs d'Abou Naçr ben Mâkoulâ († 487) et de Mohammed ben Noqta († 629), H. Kh., V, 463, 464. — Le *Mochtabih* de Dsahabi appartient à la postérité de l'*Ikmâl* (édit. de Jong, p. 2) — L'étude des *ressemblances* et *divergences* n'est pas, du reste, particulière aux علوم الحديث. La plupart des sciences musulmanes, histoire, géographie, poésie, linguistique, possèdent aussi, dans leur domaine propre, leur مؤتلف ومختلف (cf. Mozhir, XLVI[e] branche; H. Kh., *loc. cit.;* Tahds., 9 *in fine*).

[2] Ou aux autres auteurs canoniques; cf. le chapitre relatif au مختلف ومؤتلف du *Çahîh* de Bokh. *apud* Moqadd. au Fath el-Bâri, 203-216.

point de vue de l'orthographe et de la prononciation [1]. El-Khaṭîb a composé sur ce sujet un ouvrage fort précieux [2].

Distinction de plusieurs variétés de concordances : 1° Concordance pour plusieurs individus dans leurs noms personnels et les noms de leurs pères; 2° concordance dans les noms personnels, les noms des pères et ceux des grands-pères; 3° concordance dans la *konia* et l'ethnique; 4° concordance dans le nom personnel et la *konia* du père; 5° concordance dans le nom personnel, le nom du père et l'ethnique; 6° simple concordance dans le nom personnel ou dans la *konia* [3]; 7° simple concordance dans l'ethnique.

CINQUANTE-CINQUIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux *dénominations se rapprochant les unes des autres* (المتشابه).

[1] La *concordance* (اتّفاق) consiste dans la similitude de dénomination; la *divergence* (الافتراق) doit s'entendre de la pluralité des personnages qui ont porté cette même dénomination. L'étude des *concordances* et *divergences* se retrouve dans les sciences philologiques (Mozhir, XLVII[e] branche); chez les géographes, le مشترك fournit la matière d'une connaissance du même ordre.

[2] Cf. Ḥ. Kh., V, 371.

[3] El-Khatîb a consacré à cette variété un ouvrage spécial : c'est le مكمل ڧ بيان المهمل mentionné *apud* Ḥ. Kh., VI, 100. Certains auteurs ont fait une étude de cette variété du متفق ومفترق pour ce qui concerne particulièrement certains ouvrages canoniques : par exemple, Ibn Ḥaj., dans les Moqadd. au Fatḥ el-Bâri, dans le paragraphe intitulé تبيين الاسماء المهملة التى يكثر اشتراكها (ps. 216 et suiv.).

Cette catégorie se caractérise par des éléments pris aux deux catégories qui précèdent. — El-Khaṭîb lui a consacré un ouvrage [1].

Il y a *rapprochement* (تشابه) lorsque d'une part les noms et ethniques de deux individus *concordent*, et que de l'autre il y a *ressemblance et dissemblance* dans les noms de leurs pères [2]; il y aura encore *rapprochement* dans le cas inverse [3].

CINQUANTE-SIXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des cas où deux individus portent des noms différents, le père du premier portant le nom du second et réciproquement [4].

CINQUANTE-SEPTIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des cas où dans la désignation généalogique d'un personnage (fils de ...) on a fait entrer un autre nom que celui de son père... [5].

[1] Cf., sur cet ouvrage, تلخيص المتشابه et, sur le résumé qu'en composa 'Alâ ed-dîn ben Charaf ben et-Torkomâni († 750), Ḥ. Kh., II, 402.

[2] Seront, par exemple, متشابهون, les traditionnistes ثور بن زيد الديلي († 135) et ثور بن يزيد الكلاعي († 153), tous deux cités par les auteurs canoniques.

[3] C'est-à-dire dans le cas où il y aura *ressemblance* et *divergence* dans les noms des râwis eux-mêmes, et *concordance* dans les noms de leurs pères.

[4] Tels, par exemple, El-Asouad ben Yazîd, de la génération des *suivants* († 74), et Yazîd ben El-Asouad († 41), le *compagnon*. El-Khaṭîb consacra à la matière son رافع الارتياب فى اسماء رجال الحديث (H. Kh., III, 340).

[5] Cette connaissance permet de fixer l'exacte identité d'un personnage; par exemple, le *compagnon* Mojammi' est généralement dé-

Distinction de plusieurs variétés : 1° personnages désignés par le nom de leurs mères (fils d'une telle); 2° désignés par le nom de leurs grand'mères; 3° par le nom de leurs grands-pères; 4° par le nom d'un individu qui leur est étranger[1].

CINQUANTE-HUITIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des personnages dont l'ethnique ne doit pas être entendu dans le sens qui paraîtrait le plus naturel[2].

CINQUANTE-NEUVIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des personnages désignés de façon vague et incertaine (المبهمات).

ʿAbd el-Ghanî, El-Khaṭîb, et à leur suite d'autres auteurs y ont consacré des ouvrages. Personnellement, j'ai résumé et remanié le livre d'El-Khaṭîb;

signé à l'aide du nom de son grand-père Jâria, et non pas à l'aide de celui de son père Yazîd. Il figure habituellement, dans les isnâds, avec la dénomination de Mojammiʿ ben Jâria. Toutefois celle de Mojammiʿ ben Yazîd n'est pas sans exemple : or elle pourrait égarer les ignorants et les porter à voir en l'espèce deux personnages différents au lieu d'un seul et même. L'étude de cette LVIIe branche remédiera à de semblables inconvénients (Tad., 249, l. 24; 250, l. 23).

1 Généralement un père adoptif, un beau-père, un tuteur (Tad., 250, l. 29 et suiv.).

2 Par exemple, l'ethnique *El-Badri* désigne généralement les *compagnons* qui ont assisté à la bataille de Badr. Néanmoins, appliqué au *compagnon* Abou Masʿoud ʿOqba el-Badri, il indique simplement que ce personnage vint se fixer à Badr après la mort du Prophète (Tad., 251, l. 5). — Cette étude doit être rattachée à celle plus générale qui constitue l'objet de la classe LXVe.

je lui ai donné une ordonnance appropriée, en y faisant, en outre, quelques additions qui ont leur prix[1]. — On arrive généralement à connaître le nom d'un individu désigné dans un ḥadîts de façon vague, avec l'aide d'une autre version du ḥadîts, où ce nom est donné[2].

Distinction de plusieurs catégories de مبهمات : 1° la plus incertaine de toutes : un homme, une femme[3]; 2° le fils de . . ., la fille de . . . ; 3° l'oncle de . . ., la tante de . . . ; 4° l'époux, l'épouse de . . .

Soixantième branche. — Elle est relative aux dates (de naissance, d'*audition*) et aux décès des râwis (التواريخ والوفيات).

C'est une matière fort importante dont la con-

[1] Cf. la littérature des مبهمات *apud* H. Kh., V, 368, 369. L'ouvrage auquel Naw. fait allusion ici est probablement son اشارات الى بيان اسماء المبهمات (*Ueber das Leben und die Schriften des Scheich El-Nawawi*, p. 54). Dans la série des ouvrages postérieurs à Naw., il faut citer en première ligne le *Mostafâd*, de Walî ed-dîn Abou Zar'a el-'Irâqi († 826). D'autre part, Ibn Ḥaj. consacre un long paragraphe à l'identification des personnages cités au *Çaḥiḥ* de Bokh. sous une désignation incertaine dans l'introduction à son commentaire de cette œuvre (Moqadd. au Fatḥ el-Bâri, 244-344); et Naw. fait de même dans le *Tahdsib* à propos des مبهمات figurant dans les ouvrages qu'il y étudie (Tahds., 783-808, 867-875).

[2] L'inconvénient des désignations *incertaines*, c'est qu'elles laissent *inconnue* (cf. *supra*, janv.-févr. 1901, p. 135, note 1) la personne du râwi auquel elles s'appliquent et, par suite, interdisent toute décision catégorique sur la valeur du ḥadîts (Nokh., ps. 37, 38). — Les ḥadîts contenant des râwis ainsi désignés ont été parfois considérés comme *relâchés* (cf. *sup.*, nov.-déc. 1901, p. 516).

[3] Parfois aussi ثقة ou encore رجل صحابى (cf. la singulière attitude d'Ibn Ḥazm à l'égard de cette désignation *apud* Ẓâhir., 153).

naissance permet de discerner la *liaison* et l'*interruption* des isnâds. En effet, il est arrivé que certains individus aient prétendu rapporter de certains maîtres. Puis une simple comparaison de dates a permis de voir que l'époque assignée par les premiers à leur *audition* était postérieure de plusieurs années à la mort des maîtres en question [1].

Remarque I. Discussions relatives aux dates de décès du Prophète, puis des deux califes Abou Bakr et ʿOmar et des huit autres *compagnons* auxquels fut promis le paradis; et à l'âge auquel ces personnages décédèrent.

Remarque II. Mention de deux *compagnons* qui vécurent soixante ans à l'époque de la *Barbarie*, et soixante ans sous l'Islâm.

Remarque III. Mention des dates de naissance et de décès des principaux imâms, chefs d'écoles juridiques (اصحاب المذاهب المتبوعة)[2].

Remarque IV. Mention des dates de naissance et de décès des auteurs de recueils de ḥadîts auxquels on accorde foi (les *cinq* auteurs du *Corpus* de la Sonna, exclusion faite de En-Nasâï) et de sept autres personnages considérables parmi les traditionnistes postérieurs [3].

[1] C'est dans l'abondante littérature des اسماء الرجال et des تواريخ qu'on en prendra connaissance.

[2] Naw. ne connaît ici, en dehors des chefs des quatre écoles actuellement subsistantes, que Sofyân et-Tsaouri.

[3] A savoir Ed-Dâraqoṭni, El-Ḥâkim, Abou Moḥammed ʿAbd el-Ghanî ben Saʿîd († 409 au Caire), Abou Noʿaim el-Isfahâni, Ibn ʿAbd el-Barr, El-Baïhaqi et El-Khaṭîb el-Baghdâdi.

Soixante et unième branche. — Elle est relative à la connaissance des autorités *dignes de foi* et des autorités *faibles* (الثقات والضعفاء).

C'est parmi les branches des sciences du ḥadîts l'une de l'ordre le plus élevé. C'est par son étude qu'on arrive à distinguer les ḥadîts *parfaits* des ḥadîts *faibles*. Elle a fourni matière à un nombre considérable d'ouvrages. Certains d'entre eux sont consacrés uniquement aux autorités *faibles;* tels ceux d'El-Bokhâri, d'En-Nasâï, d'El-'Oqaïli, d'Ed-Dâraqoṭni, et d'autres auteurs. D'autres sont consacrés uniquement aux autorités *dignes de foi :* tel le *Kitâb et-tsiqât* d'Ibn Ḥibbân; enfin il en est qui s'occupent concurremment des deux classes d'autorités, comme le *Tarîkh* d'El-Bokhâri, l'ouvrage d'Ibn Abi Khaïtsama qui rend de si précieux services, et l'ouvrage d'Abou Ḥâtim dont la valeur est si grande[1]. Ce qui légitime la pratique de l'*approbation et de l'improbation* (الجرح والتعديل), c'est le devoir de garder pure la loi musulmane[2]. — Dans ces questions d'*approbation et d'improbation*, il est nécessaire, avant de se prononcer,

[1] Cf., sur l'abondante littérature des كتب الضعفاء ,كتب الثقات, كتب المدلسين, Ḥ. Kh., I, 291; II, 491, 591; IV, 118, 119. — Le livre du ḥâfith Moḥammed ben 'Amr el-'Oqaïli († 322) auquel Naw. fait allusion ici est intitulé *Kitâb ed-dho'afâ;* celui de Abou Bekr Aḥmed ben Abi Khaïtsama († 279) est un *tarikh.* Il convient de citer particulièrement, parmi les ouvrages antérieurs à Nawawi, le *Kâmil* de 'Abd Allah ben 'Adi († 365) et, parmi les ouvrages postérieurs, le *Mizân el-I'tidâl* de Dsahabi († 748).

[2] Le danger que présentent pour la loi et la religion les ḥadîts *faibles* non seulement autorise, mais rend obligatoire la pratique du جرح et du تعديل; ce n'est point *calomnie,* mais *bon conseil,* que

d'avoir solidement établi son opinion; plusieurs autorités ont erré en *improuvant*[1] certains râwis pour des motifs qui n'étaient pas valables. Les principes qui règlent la matière de l'*approbation et de l'improbation* ont été exposés plus haut dans l'étude de la XXIIIe branche.

Soixante-deuxième branche. — Elle est relative à la connaissance des autorités *dignes de foi* qui (à un moment de leur vie) ont confondu entre eux les ḥadîts.

C'est une connaissance fort importante, très digne de fournir matière à des traités spéciaux, et qui cependant n'a fait l'objet d'aucun[2]. — La confusion dont nous parlons a été l'effet chez certains du radotage sénile, chez d'autres de la perte de la vue, ou de diverses causes encore[3]. — On accepte les récits des râwis qui ont recueilli de ces autorités avant la survenance de l'accident en question. On n'accepte

de dévoiler les vices d'un râwi (Mosl. *apud* Naw., I, 160 et Comment., 161). Comp., pour ce qui est des jurisconsultes hétérodoxes, Iḥyâ, III, 106, l. 14 et suiv.

[1] Pour établir sérieusement son opinion et prononcer en parfaite connaissance des *approbations* et des *improbations*, il faudra avoir étudié les règles théoriques du جرح et du تعديل.

[2] Soyouṭi prétend cependant avoir vu un ouvrage d'Abou Bakr el-Ḥâzimi consacré à la matière; dans les âges postérieurs à Nawawi, le traditionniste Çalâḥ ed-dîn Khalîl el-'Alâ'i († 761) en aurait également composé un (Tad., 263, l. 7).

[3] Comp. Tahds., 286 *in princ.;* pour le cas où la confusion a pour principe, chez le râwi qui ne rapporte pas de mémoire, la perte de son cahier, un exemple *apud* Ṭabaq., VII, 37.

point les récits de ceux qui ont recueilli après la survenance de cet accident, ou à une époque où l'on n'est pas sûr que les autorités dont il s'agit eussent encore leur clarté d'esprit.

Soixante-troisième branche. — Elle est relative à la connaissance des *classes* (طبقات) de savants et de râwis.

C'est une matière fort importante, et l'ouvrage d'Ibn Sa'd, les *Ṭabaqât*, qui y est consacré, est un livre magistral renfermant nombre de choses utiles. Ibn Sa'd lui-même était une autorité digne de foi; mais il a beaucoup rapporté dans son ouvrage d'autorités faibles, notamment de son maître Moḥammed ben 'Omar el-Wâqidi; généralement il le cite sans ethnique. — On appelle *classe* (طبقة) un certain groupe d'individus ayant en commun certaine qualité. Parfois deux râwis, sous un certain rapport, appartiennent à une même *classe*, et sous un autre rapport à deux *classes* différentes. Par exemple, Anas et les autres *compagnons* les plus jeunes appartiennent aussi bien que *les Dix* à la *classe* des *compagnons*. Tous ceux qui ont droit au titre de *compagnon*, si l'on envisage en eux ce titre, ne forment qu'une seule *classe*. Les *suivants* aussi en forment une deuxième; les *suivants de suivants* une troisième, et ainsi de suite. Mais, si l'on envisage les causes de préférence, on distinguera plus de dix *classes* de *compagnons*, comme il a été dit plus haut. — Celui qui s'occupe de cette matière a besoin de

connaître les dates de naissance et de décès des râwis, les noms des autorités dont ils ont rapporté, et ceux des personnages qui ont rapporté d'eux[1].

Soixante-quatrième branche. — Elle est relative à la connaissance des râwis qui ont été *clients* (الموالى).

La partie la plus importante de la matière est relative à la connaissance des individus qui, portant sans désignation plus spéciale l'ethnique d'une tribu (par exemple فلان القرشى), n'en sont que les clients[2].

Distinction de trois grandes variétés de clientèle : clientèle par affranchissement (ولاء عتاقة), clientèle par conversion à l'islâm (ولاء اسلام), clientèle par serment de protection (ولاء حلف)[3].

[1] Cf., sur la définition, l'utilité, l'origine des livres de *Ṭabaqât*, et particulièrement sur celui d'Ibn Sa'd : Loth, *Das Classenbuch des Ibn Sa'd*, Leipzig, 1869; et *Z. D. M. G.*, XXIII, 593-614; XXXVIII, 390; la littérature des طبقات الحفاظ, طبقات الرواة, طبقات المحدثين figure *apud* Ḥ. Kh., IV, 134, 138, 152.

[2] Il peut être utile de connaître cette particularité (Tad., 267, l. 20), et cette connaissance offre d'autant plus de difficultés que souvent les clients, arguant de leur ethnique, cherchèrent à se faire passer pour descendants véritables d'une famille ou d'une tribu, à laquelle les rattachaient les liens du ولاء (par exemple : Agh., xxi, 131, l. 4; Ichtiqâq, 189, l. 7).

[3] Cf., sur le ولاء et les موالى, Dict., 1527, 1528; *M. St.*, I, 104-107; plus particulièrement sur le ولاء حلف antéislamique, aussi nommé ولاء عقد, ولاء يمين, *M. St.*, I, 63-69. — Le ولا اسلام est le lien de clientèle, parfois contesté, qui s'établit entre un infidèle converti à l'islâm et sa descendance, et le musulman (et sa descendance) entre les mains de qui s'est produite la conversion. Il peut être interprété comme une imitation musulmane du ولاء حلف païen, ou comme une sorte de prolongement du ولا عتاقة : l'infidèle, en embrassant l'islâm échappe à l'esclavage, et devient l'affranchi, le client, de celui qui a opéré sa conversion. Le cas le plus célèbre

IMPRIMERIE NATIONALE.

SOIXANTE-CINQUIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des pays, des villes où sont nés ou où ont vécu les traditionnistes (اوطان الرواة وبلدانهم).

C'est une des matières dont l'étude est le plus nécessaire aux ḥâfith, aussi bien pour la pratique de leur science, que pour la composition de leurs ouvrages. Parmi les ouvrages où l'on peut en prendre connaissance, il faut citer les *Ṭabaqât*[1]. Les Arabes ne faisaient usage que d'*ethniques* dérivant des noms de tribus. Après l'islâm, lorsque la vie citadine fut devenue répandue parmi eux, ils dérivèrent leurs *ethniques* des noms de villes, à la mode persane. Alors celui qui, ayant quitté une ville pour une autre désira porter deux *ethniques* indiquant ses deux résidences, donna en première ligne celui qui se rapportait à la première d'entre elles; c'est ainsi qu'un individu qui avait quitté Miçr pour Dimachq s'appela « El-Miçri ed-Dimachqi », ou « El-Miçri puis (ثم) ed-Dimachqi ». Quant au personnage qui a habité quelque bourgade de la banlieue d'une ville, il peut prendre l'ethnique de la bourgade, ou de la ville, ou même de la province ou du pays tout entier[2].

de ولاء اسلام est celui de Bokhâri. L'ethnique de El-Jo'fi, qu'il portait, provenait de ce que son grand-père, El-Moghîra, s'était converti à l'islâm entre les mains de El-Yamân b. Akhnas el-Jo'fi, gouverneur de Bokhâra (Tad., 267).

[1] Cf., sur la littérature des انساب المحدثين, Ḥ. Kh., I, 457.

[2] Cf., pour diverses autres règles de détail concernant l'attribution des *nisba*, Tahds., 17, 18; Nokh., 71.